

هيجل

محاضرات

في تاريخ الفلسفة

الجزء الأول: مقدمة الفلسفة والروح

ترجمة د. خليل أحمد خليل

جميع الحقوق محفوظة
الطبعة الاولى
١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م

 المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

بيروت - الحمراء - شارع اميل انه - نهاية سلام
هاتف ٨٠٢٤٢٨ - ٨٠٢٤٠٧ - ٨٠٢٢٩٦
بيروت - المصيطبة - نهاية طاهر هاتف ٣٠١٠٣٠ - ٣١١٣١٠
ص ب: ٦٣١١ / ١١٣ تلکس LE ٢٠٦٦٥ - ٢٠٦٨٠ - لبنان

هيفل

محاضرات في تاريخ الفلسفة

(مقدمة حول منظومة الفلسفة وتاريخها)

ترجمة: د. خليل أحمد خليل

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع



هذا الكتاب ترجمة :

G . W . F . HEGEL

**Leçons sur
L'HISTOIRE
DE
LA PHILOSOPHIE**

**INTRODUCTION
SYSTEME ET HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE**

nrf

GALLIMARD

تقديم المترجم الفرنسي

اعتمدنا في ترجمتنا نشرة هوفميستر Hoffmeister الصادرة في ليبزيغ عام 1940 و 1944 . ولم ينشر حتى الآن سوى جزء واحد . ويوجه هوفميستر في مقدمته انتقادات جدية للنشرة القديمة ، نشرة ميشليه Michelet (1) ، فيعزوا إلى تلك النشرة عدداً من التشويهاً ويوجه عام ينسب إليها نوعاً من الدوغمائية وثاليفاً اعتبارياً بين المواد المستعملة .

ثم يعدد هوفميستر المصادر التي استند إليها :

I وثائق مصدرها هيجل مباشرة :

1 تقديم للمحاضرات الملقاة عام 1816 في هيدلبرغ (2) .

2 تقديم لمحاضرات برلين عام 1820 - وما يتعلق بها من ملاحظات (راجع الملحق رقم I) .

II ملاحظات سجلت خلال المحاضرات (Kolleghefte)

3 ملاحظات سجلت خلال 1823-1824 ، حررها ج . هـ . هوثو Hotho .

4 ملاحظات سجلت خلال 1823-1824 ، حررها البولوني ر . هوب R. Hube .

5 ملاحظات سجلت خلال 1823-1824 ، حررها ميشليه .

(1) in Hegel, Werke, 1832-1845

(2) لتذكر في هذا الصدد ان هيجل قد عرض تاريخ فلسفته في عدة مناسبات وفي أشكال متفاوتة .

- 6 ملاحظات سجلت خلال 1825-1826 ، حرَّرها قون غريشيم Von Griesheim
- 7 تاريخ فلسفة هيغل ، 249 صفحة، مخطوط غير موقع في مكتبة كراكوفيا الجامعية .
- 8 ملاحظات سجلها ف . ستيف Stieve . من المحاضرات
- 9 ملاحظات خلال محاضرات 1827-1828 سجلها A. Hueck (وثائق المكتبة العامة في لينينغراد)
- 10 ملاحظات تستند الى محاضرات 1827-1828 ، سجلها K. Weltrich .
- 11 تاريخ الفلسفة ، كما يراه هيغل ، حرَّره أ . ورنر A. Werner .
- 12 تاريخ الفلسفة ، حسب هيغل ، مخطوط مجهول ، في مكتبة بروسيا الوطنية .

- ومن ثم يقول لنا هوفميستر انه اعتمد في عمله الأسس التالية :
- 1 لا يجوز إسقاط أو تلخيص أي شيء دونته ريشة هيغل .
 - 2 ينبغي احترام النسق الذي وضعه هيغل ، على قدر الامكان .
 - 3 يجب اعتماد الأمر نفسه بالنسبة الى مختلف المحاضرات التي يتوجَّب تجميعها وفقاً للموضوع المعالج .
 - 4 لا يجوز ان نسقط سوى المقاطع التي تتشابه تشابهاً شبه كامل في مختلف المحاضرات ، اما مقاطع المحاضرات هذه التي لا تستوفي هذا الشرط فإنها موضوعة ، حسب الحالة ، الأولى ثلث الأخرى ، أو البعض بحذاء البعض الآخر .
 - 5 بالنسبة الى كل فصل مهم ، يكون النص الأكثر ذيوعا والأفضل تنسيقا ، مطبوعاً

بحروف عادية ، وتكون المقاطع المقابلة لمحاضرات أخرى مطبوعة بحروف أصغر .

وعليه ، يكفي من لا تهمة تفاصيل شتى المحاضرات أن يقرأ ما هو مطبوع بحروف كبيرة . يضاف الى ذلك اننا في هذه النشرة ، وقفنا بشكل خاص عند محاضرات برلين (1823-1830) .

اما التكرارات التي يستلزمها تنسيق من هذا النوع فإنها تسمح لنا بأن نحيط بشتى الأشكال التي ارتداها فكر هيجل - ان المتغيرات والاضافات اشرنا اليها في أسفل الصفحات . وأخيراً ، فإن الثغرات التي يمكن لحفظها في النص ، مرؤها ، كما يقول لنا هوفميستر ، إما لنقص في المصادر ، واما لشروحات هيجل ذاته .

وإنه لمن اليسير علينا ان نرى أنه كان لا بد لنا من استذكار الاسس التي اعتمدها هوفميستر ، لكي نفقه هذه النشرة (1) .

(1) بخصوص بيبولوجرافيا هيجل ، راجع :

L'histoire de la philosophie de E. Bréhier, t. II, la philosophie moderne, p. 784.

شرح الإشارات

الرقم I

في امامش معناه ان الفقرة التي يوضع في بدايتها ، مصدرها الكتابات المتوافقة للدروس التي امامها هيغل خلال فصل شتاء 1823-1824 . - وتحتوي الفقرة التالية المشار اليها بـ I التتمة المباشرة لدروس هيغل خلال ذلك الفصل .

I ، I

يشير إلى المقاطع التي لا توجد إلا في تدوين هوغو في ذلك الفصل .

2 ، I

يدلّ على ما لا يوجد إلا في تدوين هوب الخاص بتلك المحاضرات ذاتها .

3 ، I

يدلّ بوجه عام على نشرة ميشليه الأولى كمصدر . وهذه تتضمن ، فضلاً عن النصوص المجتلفة من المحاضرات II ، III ، IV ؛ 1° تدوينات هيغل المجتلفة من مخطوطات مفقودة حالياً ؛ 2° التدوين الشخصي لميشليه بالاستناد إلى ملاحظات سجلت خلال 1823-1824 .

3 ، I

يدلّ حصراً على التطورات اللاحقة الناجمة دون أدنى ريب عن تدوينات هيغل

نفسه .

3 ، I

يدلّ في اسفل النص الخاص بالملاحظات ، على تدوين مختصر ، إما من وضع ميشليه بالاستناد إلى مخطوط هيغل ، وإما مجتلب من ملاحظات ميشليه ، لكنه لا يتطابق مع I ، 1 و I ، 2 ؛ وإما ان ميشليه قد عدّله تعديلاً إعتباطياً بالمقارنة مع

النص الحرفي لدرس هيغل .
 إضافة : تعني أن المتغير في النص الأصلي قد أضيف إلى المقطع المشار إليه في النص
 a. t تعني ان النص الأصلي يختلف من حيث العبارة وعناصرها أو من حيث التعبير عن النص الذي توفره المصادر .
 P. P2

تدل على أن مقطعاً وُارد في النص الأصلي ؛ مثلاً : (XIII, 63) تعني أن المقطع المذكور في الملاحظة موجود لدى هيغل ، الأعمال ، النشرة الأولى ، الجزء XIII ، ص 63 (الجزء الأول من تاريخ الفلسفة ، ص 65) .

الاشارة H

في نهاية الملاحظة تعني ان الاشارة يجب ان تنسب الى هيغل

II

في الهامش معناها أن المقطع التالي مصدره ملاحظات أو تعديلات لدروس الفصل الشتوي 1825-1826 . راجع الاشارة رقم I .

1 ، II

تتعلق بمقاطع تلك الدروس (1825-1826) التي لا نجدُها إلا في الملاحظات التي عدّها فون غريشم

2 ، II

تتعلق بالمقاطع الصادرة بالنسبة لنفس المحاضرات عن ملاحظات كراكوفيا .

3 ، II

تدل على المقاطع الصادرة عن ملاحظات سجّلها ستيف مباشرة

III

تدل على المقاطع الصادرة عن دروس القاها هيغل خلال الفصل الشتوي 1827-

1828 .

1 ، III

تتعلق بالمقاطع الصادرة عن ملاحظات هويك Huek .

تتعلق بالمفاهيم الموجودة في تدوينات ولتريش .

IV

تعني ان المقطع المعني مصلته دروس المصل الشنوي 1829-1830 .

1. 17 : تتعلق بتدوينات ورنر ، و IV. 2. تتعلق بتدوينات برلين المجهولة .
[لا سيما في العناوين ، تدل دائماً على إضافات الناشر .

ان التواريخ مع الإشارة III

تدل على اليوم الذي بدأ فيه هيغل بالمقطع المعنى . وكل المقاطع اللاحقة المشار إليها بـ III جرى القاؤها ، كما هو بين ، في اليوم نفسه ، وتمتد حتى المقطع حيث يكون الرقم III متبوعاً بتاريخ جديد .

س . ج

: N. H.

معناها انه دون اي ريب بدأ ساعة دروس جديدة مع هذا المقطع : « وحيشا يكون هناك شك سنجد علامة استفهام .
منح : مخطوط .

I

تقديم لمحاضرات هيدلبرغ

[بداية الدروس في 28 . X . 1816]

أعمال هيغل المنشورة بعد وفاته

مكتبة بروسيا الوطنية في برلين ،

ج 11 ، الأوراق 1-9

سادتي الأجلاء ،

إنني اذ اتخذ موضوعاً لهذه المحاضرة تاريخ الفلسفة ، وإذ أقدم نفسي اليوم للمرة الأولى في هذه الجامعة ، إسمحوا لي بأن أبدأ بهذا الاستهلال لأقول إنه من دواعي الاحتياطي وسروري الفريدين ان استأنف في هذه اللحظة بالذات مهنتي الفلسفية في جامعة . لانه يبدو لي ان الوقت قد حان لكي تستطيع الفلسفة أن تعد نفسها مجدداً باسترخاء الاهتمام والتأييد ، ولكي يتمكن هذا العلم الذي صار شبه أخرس من أن يرفع الصوت مجدداً ، ويأمل من العالم الذي كان قد أصمّ أذنيه عنه ان يعيره الاذن الصاغية من جديد . فتعاسة الزمان أعطت لأمور الحياة الصغيرة العادية المتكررة كل يوم أهمية كبيرة جداً ، واستوعبت شواغل الواقع الرفيعة والمعارك لاجل هذه الشواغل ، جميع الملكات وكل طاقة الفكر وكذلك الوسائل الخارجية ، بحيث لم يعد من الممكن الحفاظ على الحرية الضرورية لمستوى الحياة الداخلية والروحانية المحض ، وبحيث دخل فيها خير الناس ، حتى انهم كانوا جزئياً من ضحاياها ؛ وبالتالي فإن روح العالم كان شديد الانهياك بالواقع الذي لم يستطيع استبطانه

واستجابه في نفسه . والآن وقد انكسر طوفانُ الواقع هذا ، وخرجت الأمة الألمانية بقوة شديدة من الوضع الأصعب ، فأنقذت قوميتها ، مرتكز كل حياة نابضة ، نستطيع أن نأمل (1) بأن تنهض الى جانب الدولة التي استرعت كل الاهتمام ، الكنيسة أيضاً ؛ وأن نفكر فضلاً عن ملكوت هذا العالم الذي ركّز حتى الان الأفكار والجهود ، تفكيراً جديداً بملكوت الله ، ونأمل بعبارة أخرى أن يزدهر مجدداً العلم المحض ، عالم الفكر الحر والعاقل ، جنباً الى جنب مع الاهتمام السياسي والاهتمامات الأخرى المنصبة على الواقع العادي .

سنرى في تاريخ الفلسفة انه في بلدان اوروبا الأخرى حيث جرى تعليم العلوم وتكوين العقول بحماس وتقدير ، قد تلاشت الفلسفة ، ما عدا الاسم ، وتبثت حتى في ذكراها وفكرتها بالذات ، لكنها استمرت كخصوصية من خصوصيات الأمة الألمانية . لقد تلقينا من الطبيعة الرسالة العليا بأن نكون حراس النار المقدسة . مثلما كان لأسرة الـ Eumolpides في اثينا حراسة اسرار الـ Eleusis وكان لقاطني جزر ساموثراس Samothrace ولاية المحافظة والاعتناء بطقس اعلى ، مثلما كان روح العالم في الماضي قد خصّ الأمة اليهودية [اليهود] بالوعي الأعلى حتى يخرج من بينها روح جديد (2) . لكن تعاسة الزمان التي تكلمت عنها منذ حين ، والاهتمام الذي استثارته حوادث العالم الجسام ، دفعا الى المؤخرة في بلادنا الدراسة العميقة والجدّة للفلسفة ، وصرفا الاهتمام العام عنها . فترتب على ذلك انه بينما كانت طبيعات عليا تتوجّه نحو الممارسة ، كانت تنفرض على الفلسفة الغثائية والسطحية وتتربّعان فوقها . ويمكن القول تماماً انه منذ أن بدأت تظهر الفلسفة في المانيا لم نمر أبداً في حالة سيئة مثلما هو شأنها اليوم ، ولم يسبق للعدمية والكفاف ان سادا الى هذا الحد ، وفعلاً وأثراً في العلم ، وزعماً أنها يوهمان بأن الجدارة Maîtrise بين أيديهما .

(1) في الهامش : جدية أكبر .

(2) في الهامش ، إضافة بالطبع من الحقبة البرلينية : [إننا] الآن في منعطف تحسب فيه الحسابات للأفكار وحدها ويبرز كل شيء بالعقل . ان بروسيا مؤسسة على الذكاء - جليلة أعظم ، حاجة أعظم - واضحة الشيخ الباهت في مواجهة هذه الجدية .

إن محاربة السطحية ، والسعي الى ذلك بجديّة الألمان واستقامتهم وصلابتهم ، وإن اخراج الفلسفة من العزلة التي التجأت اليها ، هذا هو ما يدعوننا اليه روح هذا العصر العميق ، كما يمكننا أن نشعر بذلك . فلنحيي معاً فجر عصر رائع حيث الفكر المشدود حتى الآن الى الخارج سيمكنه الرجوع الى ذاته ، العودة الى داخله ، واكتساب الفسحة والميدان لأجل ملكوته الخاص ، حيث سترتفع الأنفس فوق المصالح اليومية ، متحسّسة بالحق والخلود والألوهة ، قادرة على اعتبار الشيء الأعظم (das Höchste) واكتناحه .

نحن ، الأكبر سناً ، أصبحنا رجال العمر الناضج وسط عواصف العصر ، يمكننا أن نعتبركم سعداء ، انتم يا من يتزامن شبابكم مع هذه الأيام حيث تستطيعون أن تكرّسوا أنفسكم ، دون شاغلٍ آخر ، للحقيقة وللعلم . لقد كرّست حياتي للعلم واني لسعيدٌ بأن أشغل من الآن فصاعداً موقعاً يمكنني منه التعاون في حدود أوسع وفي مجال عمل أرحب لبث وإحياء اهتمام علمي ارفع ، وللإسهام في اعدادكم لذلك . واني أمل النجاح في استحقاق ثقتكم واكتسابها . لكنني بادىء ذي بدء لا أرى موجباً للمطالبة بشيء آخر سوى تقديمي لكم أولاً وحصراً الثقة بالعلم والثقة بأنفسكم . ان الشرط الأول للفلسفة هو شجاعة الحق والايان في قوة الروح . فالانسان بما أنه روح ، يمكنه ويتوجب عليه اعتبار نفسه جديراً بالغاية العليا . فهو لا يستطيع المبالغة في اعتباره سعة فكره وقوّته . واذا كان له مثل هذا الايمان ، فلن يكون ثمة شيء صعب وعصيب يحول دون الاتصال به . ان جوهر الكون المتخفي والمنغلق بادىء الأمر لا يملك القوة الكافية لمقاومة شجاعة المعرفة ، فلا بدّ للجوهر من الانفتاح امامها ، ومن عرض غناه واعماقه أمامها ، ومن السماح لها بان تستمتع به وتأنس .

إن تاريخ الفلسفة (1) يقدم لنا مجموعة النفوس الشريفة La galerie des

(1) في الهامش : مجموعة الامثلة ، النفوس الارفع في بداياتها - عدم المعرفة مسبقاً - ومع التقدم ، لا شيء عارضاً .

ملكوت الحقيقة المحض - ليست افعال الواقع الخارجي وإنما الوجود ، الكون لدى الذات =

nobles esprits التي تغلغت ، بفضل شجاعة عقلها ، في طبيعة الأشياء ، في طبيعة الانسان ، وفي طبيعة الله ، كاشفةً لنا عن عمقها ، ومثبتةً لنا كنز المعرفة العليا . وان هذا الكنز الذي نطالبُ بحصتنا منه يشكّل الفلسفة بوجه عام . وإن ما سنتعلّم معرفته وفهمه في هذه المحاضرة ، انما هو تكوينها .

سنمضي الآن لتناول موضوعنا عن كتب . ولا بد لنا في البداية من التذكير بأننا لا نتخذ موجزاً **un Précis** قاعدة لعملنا ، اذ الموجزات التي في حوزتنا شديدة الفقر ، ويسودها مفهوم سطحي للفلسفة . وهي موجزات مفيدة لمعاودة القراءة في سبيل الاستعمال الخاص [وتقدّم] توجيهات [لاستعمال] الكتب . لا سيما المقاطع الخاصة بالأقدمين والوجهات العامة والمعطيات المعينة فيما يختص بأساء بسيطة ، يضاف الى ذلك الاساتذة المشاهير الذين لم يسهموا من جهة أخرى في تقدم العلم ، [ونجد فيها] أيضاً كمية كبيرة من [التفاصيل] ، والاشارات الى التواريخ والاسماء في العصر الذي عاش فيه اولئك الرجال (1) .

أولاً [سنشير] الى غاية [تاريخ الفلسفة] وما هي فائدته وضرورته . أي الوجهة التي ينبغي النظر منها لدروسه - الصلة بالفلسفة بحصر المعنى .

لا بد من [الاشارة] الى الوجهات التالية :

(أ) من اين تأتي كون الفلسفة ذات تاريخ ؟ [وتبيان] ضرورته وجدواه ؛ ثم استعراض الانتباه ، الخ . وبذلك نعرف آراء الآخر .

= الداخلي للروح .

مدخل الى الفلسفة .

صلة تاريخ الفلسفة بالفلسفة الأحداث :

(أ) كيف حدث ان كان للفلسفة تاريخها ؟

(ب) تنوع الفلسفات .

(ج) صلة الفلسفة بتاريخها

(د) صلة التاريخ بالعلوم الأخرى وبالظروف السياسية .

(ا) في الهامش : ساعة ، تمهيد اولي ، محاضرة عامة .

(ب) ليس تاريخ [الفلسفة] مجموعة آراء معينة ، وإنما هناك رابط ضروري يوحّد بداياته الأولى مع نموه الغني .

1 درجات شتى

2 كل مفهوم العالم يتشكل عند هذه الدرجة ، إلا أن هذا التفصيل دون أهمية .

(ج) يترتب على ذلك الاتصال بالفلسفة بحصر المعنى .

وبصدد تاريخ الفلسفة سرعان ما يفرض التفكير بأنه يقدّم دون ريب اهتماماً كبيراً فيما لو كان موضوعه معتبراً بطريقة محترمة ، لكنه يحتفظ بأهميته أيضاً فيما لو أخذت غايته بمعناها العكسي . يضاف إلى ذلك ، أن هذا الاهتمام يبدو متعاضداً للأهمية حسب درجة بطلان الفكرة التي نكوّنها عن الفلسفة وعمّا يمكن لتاريخها أن يكون مفيداً في هذا الصدد ؛ لأن الاستناد الرئيسي يكون على تاريخ الفلسفة لاثبات عبثية هذا العلم .

ينبغي أن نعتبر صحيحاً الشرط الذي يريد من التاريخ ، مهما يكن موضوعه ، أن يروي الوقائع دون تحزّب ، دون رغبة في جعله يفرض اهتماماً أو غرضاً خاصاً . ولكن في هذا الأمر موقعاً مشتركاً لا يقدّمنا بعيداً . لانه من الضروري أن يرتبط تاريخ موضوع معين ارتباطاً وثيقاً جداً بالمفهوم الذي نكوّنه عنه . وبمقتضى ذلك يتكوّن ما يُعتبر هاماً ومناسباً لهذا الموضوع ، وتتضمن العلاقة الفعلية بهذا الموضوع اختصاراً للأحداث التي ستروى ، وطريقة لفهمها ، والوجهات التي ننظر منها إليها . وعليه يمكن أن يحدث ، وفقاً للفكرة التي نكوّنها عن الدولة ، ألا يجد قارئاً ما شيئاً مما يبحث عنه في التاريخ السياسي لبعد معين . وهذا ما يمكنه أن يظهر أيضاً ظهوراً أفضل وأميز في تاريخ الفلسفة ، ومن الممكن أن نشير إلى استعراضات لهذا التاريخ حيث يمكن الظن بإيجاد شيء آخر مختلف عما يمكنه اتخاذه فلسفة . ففي أنواع أخرى من التاريخ يكون تمثيل الموضوع مكفولاً على الأقل من حيث الشروط الرئيسة - سواء أكان الموضوع بلداً معيناً أو شعباً محدداً أو الجنس البشري عموماً ، أو

علم الرياضيات ، الفيزياء الخ ، أو فناً ، كالرسم ، الخ . لكن علم الفلسفة له هذه السمة المميّزة او اذا أردنا هذا الإجحاف بالمقارنة مع علوم أخرى ، الذي سرعان ما تنتج الآراء البالغة التنوع حول ماهيته وما ينبغي له أن يكون وما يمكنه أن يفعل ؛ والحال ، اذا كانت هذه القرينة *Présomption* الأولى ، تمثل موضوع التاريخ ، بدون قاعدة صلبة ، فإن التاريخ عينه سيكون بالضرورة عُرضة لتقلبات ولن ينعم بالثبات ما لم يفترض تمثلاً محدداً ؛ ونظراً لمفاهيم موضوعه المتباينة ، سوف يجلب لنفسه التهمة بأنه حصري . لكن هذا الاجحاف لا يدور إلا حول طريقة برّانية من طرائق النظر في هذا التاريخ ، غير أن اجحافاً اعظم آخر يلتحق به ، فاذا كان ثمة عدة مفاهيم لعلم الفلسفة ، فإن المفهوم الحقيقي وحده هو الذي يوفر امكانية فهم اعمال الفلاسفات التي سارت في اتجاه هذا المفهوم . لانه عندما يتعلّق الأمر بالأفكار ، لا سيما الافكار النظرية ، فان الفهم معناه شيء آخر غير الاكتناه الحصري لمعنى الألفاظ النحوي وغير استجماعها بذاتها حقاً ، وإنما يعني الامتداد حتى منطقة التمثل . وبالتالي يمكننا ان نكون على معرفة بالاثباتات والقضايا او اذا اردنا بأراء الفلاسفة ، وان ننكبّ انكباً كبيراً على اسباب هذه الآراء وعروضها دون ان نكتنه ، على الرغم من تلك الجهود كافّة ، النقطة الرئيسة اي عقل القضايا . لذا فإننا لا نفتقر الى تواريخ للفلسفة ، للأجزاء العديدة ، العلمية اذا أردتم ، والتي تعوزها معرفة الموضوع بالذات الذي سبب لها كثيراً من الشواغل . وبالإمكان مقارنة واضعي هذه التواريخ بحيوانات سمعت جميع الأصوات الموسيقية ولكن حسّها لم يلمّ بذلك الشيء الفريد ، تناغم تلك الأصوات .

يترتب على ذلك انه لا ريب في ضرورة استباق أي علم بمدخل ، مثلما هو ضروري لتاريخ الفلسفة ، ولا ريب في ضرورة تعيين الموضوع الذي ينبغي عرض تاريخه . لانه يمكن القول كيف نبدأ بمعالجة موضوع اسمه رائج ، حقاً . لكننا ما زلنا نهمل ما هو هذا الاسم . ومع منهج كهذا في تاريخ الفلسفة ، قد لا يبقى ثمة حيط توجيهي آخر سوى البحث والاستجماع لما سمي في مكان ما وفي لحظة ما باسم الفلسفة . لكن عندما جرى تعيين مفهوم الفلسفة ليس بطريقة عشوائية وإنما علمياً ، فإن بحثاً من هذا النوع يشكل علم الفلسفة ذاته ، ذاك ان هذا العلم من

سماته الخاصة ان مفهومه لا يشكل منه سوى البدء في الظاهر ، وان البحث التام عن هذا العلم يكون وحده البرهان وحتى يمكن القول انه يكون كشفاً لمفهوم العلم هذا ، وان هذا المفهوم يكون جوهرياً محصلة البحث .

وبالتالي ، يتوجب في هذا المدخل البدء بمفهوم علم الفلسفة وموضوع تاريخها . كذلك هو الأمر أجمالاً في هذا المدخل الذي لا يجوز له الاستناد الا لتاريخ الفلسفة شيمة ما أتينا على ذكره بخصوص الفلسفة عينها . وما يمكن قوله في هذا المدخل لا ينبغي توقعه مسبقاً ، لان هذا الأمر لا يمكن تبريره وإثباته الا باستعراض التاريخ . ولهذا السبب لا يمكن وضع هذه الشروحات الأولية في باب الافتراضات الاعباطية . والحال ، فإن وضعها في المقدمة ، وضع التفسيرات التي تكون بموجب تبريرها نتائج في جوهرها ، لا يمكنه أن يكون ذا فائدة أخرى سوى تلك التي يمكن أن تكون لدلالة اولية للمادة الأعم في علم معين . وينبغي في الوقت نفسه ان تفيد في مجانبه كثير من المسائل والشروط التي يمكن طرحها على تاريخ من هذا النوع بعد مفاهيم شائعة مألوفة .

ستوجب أولاً تعيين تاريخ الفلسفة ، ومن ذلك ستنبثق النتائج المتعلقة بالمنهج .

في المقام الثاني ، سيأذن مفهوم الفلسفة ، وسط هذه المادة اللامتناهية والجوانب المتعددة في ثقافة الشعوب الفكرية ، بتعيين ما ينبغي خروجه من تاريخ الفلسفة . من جهة ثانية ، ان الدين وما يتضمن من أفكار وما هناك من أفكار تدور حول موضوعه لا سيما في الصورة الميثولوجية ، تعتبر جميعها في الواقع من صلب مادة الفلسفة ، وكذلك تطور العلوم الأخرى ، من حيث شكلها الأقرب الى الفلسفة من تاريخ علم هذه الفلسفة ، يبدو مستلزماً للتوسع على نحو لا متناه . والحال ، اذا كان مجال العلم هذا متعيناً كما ينبغي ، فإننا في الوقت نفسه نحيط بانطلاقة هذا التاريخ الذي ينبغي تمييزه من بداية المؤسسات الدينية والضواغط الفكرية الثقيلة .

وفي المقام الثالث ، يفترض بمفهوم الموضوع ان يوفر تقسيم التاريخ هذا الى حقائق ضرورية - وهو تقسيم يفترض به ان يبين ان هذا التاريخ مجمع يتقدم

عضوياً ، وانه تسلسلٌ عقلائي ، وبذلك فقط يستحق هذا التاريخ جدارة العلم .

(أ) تعريف تاريخ الفلسفة

يمكن لفائدة هذا التاريخ ان تمثل للروية في جوانب عدة . واذا أردنا أن نكتنه نقطته المركزية ، سيتوجب علينا البحث عنها في الرابطة الاساسية التي تربط هذا الماضي الظاهر بالدرجة التي بلغتها الفلسفة حالياً . وليست هذه الرابطة احد التناقضات الخارجية التي يمكن استخراجها من تاريخ هذا العلم ، لكنها تعبرُ بالأحرى عن الطبيعة الداخلية لتوجهه ، وان حوادث هذا التاريخ تتلاحق مثل كل الاحداث وتؤدي الى نتائج ، غير انها منتجة بطريقة خاصة ، وهذا ما يمكننا شرحه هنا .

إن ما يمثله لنا تاريخ الفلسفة هو توالي النفوس الشريفة ، معرض ابطال العقل الذي يفتكر ، الأبطال الذين تغلغلوا ، بفضل هذا العقل ، في جوهر الأشياء ، في الطبيعة والروح ، في جوهر الله ، واقاموا لاجلنا الكنز الأعظم ، كنز المعرفة العقلانية . ان الحوادث والأفعال في التاريخ هذا تكون : على اثنوع يجعل مادته (inhalt) وقيمتها (Gehalt) مفايزين عن الشخصية والطابع الفردي (في حين ان الفرد ، في التاريخ السياسي ، حسب خصوصية طبيعته وعبقريته واهوائه ، وقوة مزاجه أو ضعفه ، وبوجه عام حسب ما هو مبرر لكونه هذا الفرد المتعين ، هو فاعل Sujet الأفعال والحوادث) ، وحتى ان نتائج هذا التاريخ تكون أعظم أثراً بحيث لا يمكن عزوها الى الفرد الخاص وبحيث لا يمكن اسناد استحقاقها اليه ، وانها في المقابل تتوقف أكثر على الفكر الحر ، على السمة العامة للانسان من حيث هو إنسان ، وان هذا الفكر المحروم من الخصوصية بالذات هو الفاعل الذي ينتج .

باديء الامر ، تبدو أفعال الفكر ، من حيث هي أفعال تاريخية ، شأناً من شؤون الماضي ، وتكون بذلك ، متعدية لواقعنا . لكن في الواقع ، ما نكونه ، ما نكون عليه ، تاريخياً أو بشكل أدق : مثل الذي [يكون موجوداً] في هذا المضمار ، تاريخ الفكر ، لا يكون الماضي سوى أحد جوانبه ، كمثل ما نكون عليه كون العنصر الخالد المشترك بين الجميع مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بما نحن عليه تاريخياً .

ان كنز العقل الواعي ذاته الذي يعود الينا ، يعود الى الحقبة المعاصرة ، لم ينتج على نحو فوري ، لم يخرج من تربة الزمن الحاضر ، لكنه هو بالنسبة إليه ارث جوهرياً ، وهو بشكل أدق محصلة عمل ، وهو في حقيقة القول عمل كل الأجيال السالفة من الجنس البشري . وكما أن فنون الحياة الخارجية ، كمية الوسائل والأساليب المتقنة ، ومقومات وعادات الحياة الاجتماعية والسياسية هي محصلة التفكير والابتكار والحاجات ، الضرورة والشقاء ، الارادة وتحقيق التاريخ الذي سبق عصرنا ، فإن ما نحن عليه واقعاً في العلم وبشكل أخص في الفلسفة إنما ندين به الى التراث الذي يسقط كل ما هو عابر وبالتالي ما هو ماضٍ، ويشبه سلسلة مقدسة ، كما سبأه هردير Herder ، والذي احتفظ لنا ونقل كل ما أبدعه الزمان الماضي .

والحال ، ليس هذا التراث مجرد ربة منزل تكفي بالحفاظ على ما أوتمنت عليه وتنقله دون تبديل الى الخلف ، وهو ليس تمثلاً حجرياً جامداً ، لكنه حي ويتضخم كنهر قوي يتسع على قدر ابتعاده عن مصدره .

إن مضمون هذا التراث هو أن ما انتجه العالم الفكري ، والروح الكوني لا يظل مستريحاً . وبالتالي اننا نتناول هنا هذا الروح الكوني ، فهو قضيتنا ، ويمكن ، لدى امة خاصة ، ان تتولد الحالة تماماً وان تظل ثقافتها ، فنا ، علمها ، مكتبتها الفكرية راكدة جامدة ، مثلما يظهر ذلك في حالة الصينيين الذين كانوا ، منذ ألفي سنة ، متقدمين دون شك مثلما هم متقدمون الآن ، لكن روح الكون لا يغرق في هذا الصمت اللامبالي ، وهذا ما ينجم عن مفهومه بكل بساطة . إن حياته فعل . إن الفعل يفترض مادة « موجودة » تكون هي موضوعه ، والفعل لا يضخمها فحسب ، ويكبرها مضيئاً اليها من المادة ، وانما هو يصنعها جوهرياً ويجوئها . الإرث هنا معناه في آن الاستقبال والاستملاك : فالإرث ينخفض الى مصاف المادة التي يجوئها الروح . وهكذا يكون ما تلقيناه متحولاً ، مغتنياً ومحفوظاً في الوقت نفسه .

ان موقعنا ونشاطنا - وموقع ونشاط الازمنة كافة - يكمنان في اكتساح العلم

الموجود . وفي التكوّن به وفيه ، وفي مواصلة تكوينه وجعله يرتفع الى الأعلى . وإنّا إذ تمّلكه إنّما نجعل منه شيئاً ما يعود إلينا امتلاكه ويتعارض مع ما كان عليه آنفاً .

وبالتالي حدث في هذا النوع التكويني ، حيث يفترض عالم فكري موجود من قبل ، ان فلسفتنا لم تتحقق جوهرياً إلا بالاقتران مع الفلسفة السالفة وهي بالضرورة متنزّلة منها : وفي هذا المجال لا يقدر لنا مجرى التاريخ صيرورة الاشياء الغريبة وإنّما يقدم لنا تماماً صيرورتنا ، صيرورة عملنا .

على طبيعة الشروط المذكورة تتوقّف التمثّلات والقضايا التي يمكن طرحها في صدد التعريف بتاريخ الفلسفة . وإن الإلمام بهذه الشروط يعلمنا إعلاماً دقيقاً في الوقت نفسه عن الغاية الذاتية (1) للاسترشاد والتعلم من خلال دراسة تاريخ هذا العلم ، ومعرفة هذا العلم . يضاف الى ذلك ان تعيينات المنهج الواجب إتباعه في هذا التاريخ موجودة أيضاً في هذه الشروط التي سيكون شرحها الدقيق هدفاً رئيساً للمدخل هذا . فمن البين انه لا مناص من الاحاطة وحتى من الارتكاز على المفهوم الذي تعينه الفلسفة وتقرّحه لنفسها : وكما سبق لنا القول ، فيها ان التحليل العلمي لهذا المفهوم لا يمكنه أن يجد مكاناً له هنا ، وبالتالي فان الشرح الواجب تقديمه يجب ان تكون غايته حصراً ليس البرهان على طبيعة هذه الصيرورة وفهمها ، وإنّما تقديم تمثّل لها بالدرجة الأولى .

إن الفكرة التي يمكنها بادية الأمر ان تخاطر في البنا بصدد تاريخ الفلسفة ، هي ان هذا الموضوع يتضمّن تناقضاً داخلياً مباشراً . لان الفلسفة تقترح على نفسها معرفة الدائم ، الخالد ، ما هو بذاته ولذاته ، فغايتها هي الحقيقة . لكن التاريخ يروي ما حدث في حقبة ، ولكنه توارى في حقبة أخرى ، وأبعد شيء آخر . وإذا انطلقنا من ذلك لنقول ان الحقيقة خالدة ، فإنها لا تدخل في فلك ما يعبر وما ليس له تاريخ . والحال اذا كان لها تاريخ واذا كان التاريخ يكمن فقط في سلسلة من أشكال

(1) مخطوط . بين معترضين : ان ما ينبغي ارتقاؤه من هذا التاريخ بوجوه خاص لاجل معرفة الفلسفة ، مثل ...

المعرفة المتلاشية ، فلا يمكن أن نجد الحقيقة فيها ، لان الحقيقة ليست بصيغة الماضي .

من الممكن القول ان هذا الاستدلال العام ربما ينطبق أيضاً ليس فقط على العلوم الأخرى وإنما أيضاً على الديانة المسيحية ، فنجد من التناقض أن يكون ثمة تاريخ لهذا الدين والعلوم الأخرى ، وبالتالي من النافل النظر والـ "دقيق المطول" في هذا الاستدلال ، نظراً لأن الوقائع قد دحضته سابقاً ولأن هذه التواريخ موجودة . ولكي نحصر معنى هذا النزاع عن كذب أكثر ، ينبغي التفريق بين تاريخ المصير الخارجي لديانة ما أو لعلم ما وتاريخ الموضوع عينه ، وينبغي بالتالي اعتبار الأمر بخصوص تاريخ الفلسفة بسبب الطبيعة الخاصة لموضوعه ، مختلفاً عن التواريخ من نوع آخر . وأنه لمن الواضح بالتالي ان النزاع المذكور لا يمكنه ان يتعلق بالتاريخ الخارجي ، وإنما هو متعلق فقط بالتاريخ الداخلي ، تاريخ المضمون . إن المسيحية تملك تاريخاً لا متدادها ومصير المؤمنين به وتوجهاتهم ، الخ ، ولقد تطور وجودها في كنيسة ، وهذه لها بهذه الصفة وجود خارجي اظهر ، من خلال الاحتكاكات والاتصالات البالغة التنوع في الزمان ، انه ذو اغتراءات شتى وأنه ذو تاريخ بشكل خاص . وفيما يتعلق بالمعتقد المسيحي ، ليس من المؤكد انه دون تاريخ ، ولكنه بلغ بالضرورة اللازمة نموه وتطوره واحرز تعبيره النهائي ولا يزال ينبغي على هذا الايمان القديم ، الصالح لكل زمان ، ان يمر اليوم دون تعديل باعتباره هو الحقيقة ، [حتى] وان كانت القيمة التي تُسند إليه لم تعد سوى مظهر ، والكلمات لم تعد سوى صيغة فارغة للتلاميذ . والحال ، فان تاريخ هذا المعتقد في امتداده الأكبر لا يتضمن سوى أمرين : من جهة ، الاضافات البالغة التنوع والانحرافات عن هذه الحقيقة الراسخة ، ومن جهة ثانية الكفاح ضد هذه الانحرافات وتطهير المرتكز الذي يبقى متحرراً من الاضافات ، والعودة الى بساطة الحقيقة .

للعلم الأخرى أيضاً تاريخها الخارجي شيمة الدين ، وكذلك هو الحال بالنسبة الى الفلسفة . إن لها تاريخاً منذ أصلها وامتدادها وازدهارها حتى انحطاطها ونهبها ، هو تاريخ معلمها وروادها وأعدائها ، كذلك لها تاريخ علاقتها

الخارجية مع الدين ، وأحياناً مع الدولة . ان هذا الجانب من تاريخها يتيح أيضاً الفرصة لطرح المسائل المفيدة ، ومنها : كيف حدث أن الفلسفة ، اذا كانت حقاً عقيدة الحقيقة المطلقة ، قد انخفضت وانحصرت في مجملها بعدد صغير من الأفراد ، وبشعوب خاصة وحقبات معينة ، كذلك بالمقارنة مع المسيحية حيث الحقيقة ترتدي شكلاً أعم مما ترتديه في الصورة الفلسفية ، سنطرح هذه الصعوبة ، ونعني اذا لم يكن متناقضاً أن هذا الدين قد ظهر في تاريخ متأخر وإنه لا يزال اليوم محصوراً في شعوب معينة . ان هذه المسائل وسواها من هذا النوع هي في كل حال ذات طابع خصوصي جداً حتى لا تتوقف إلا على النزاع الأعم الذي جرت الإشارة اليه ، واننا فقط عندما نلحظ أكثر على الطبيعة الخاصة للمعرفة الفلسفية سوف نتكّن من الدخول في تفاصيل أكثر حول الاجزاء التي تتعلق أكثر بالوجود الخارجي وبالتاريخ الخارجي للفلسفة .

بيد انه فيما يختص بمقارنة تاريخ الدين بتاريخ الفلسفة من حيث المضمون الداخلي ، لا يخصص لهذا الاخير ، كما هو الأمر بالنسبة الى الدين ، مضمونٌ يعتبر حقيقة راسخة موضوعة منذ البدء ، مضمونٌ مجتلبٌ من التاريخ وغير قابل للتغير . وعليه ، فإن مضمون المسيحية ، الذي هو الحقيقة ، لا يزال كما هو ، ثابتاً وبغير تنمة ، أو بدون تاريخ⁽¹⁾ اذا جاز القول . ومن ثم فيما يطول الدين لم يكن للنزاع المذكور من مبرر لقيامه حسب الترتيب الأساسي الذي اتخذته الديانة المسيحية . وفي المقابل لا تشكل الانحرافات والاضافات صعوبة ما ، فهي متغيرة وذات طابع تاريخي على الاطلاق .

للعلم الأخرى تاريخها أيضاً حسب مضمونها : فهي تتضمن أيضاً جزءاً يشير الى تعديلات في هذا المضمون ، وترك لقضايا ومقترحات صالحة في الماضي ، الا أن جزءاً كبيراً ، حتى ان الجزء الأعظم من المضمون هو من نوع قابل للحفظ والبقاء ، وان المستجدات التي طرأت ليست بتعديلات لهذا الحاضر المتحقق سابقاً ، وانما هي

(1) في الهامش: راجع Marheineke، موجز الايمان والحياة المسيحية، برلين 1823، الفقرة-133 . 134 .

اضافات وتطورات . فهذه العلوم تتقدم بالتعارض . هناك امور كثيرة تتصحح مع التقدم في علم التعدين والنبات الخ . لكن الجزء الأعظم من هذه العلوم لا يزال ثابتاً ويغتني دون تبدلات بفضل اضافات جديدة . وعندما يتعلق الأمر بعلم كالرياضيات ، يكون للتاريخ بوجه خاص الاهتمام الرائع بسرد التطورات ، ويمكن للهندسة الابتوائية ، مثلاً ، وبالنظر الى سعة عرضها لدى اقليدس ، ان تُعتبر كأنها دون تاريخ اعتباراً من هذه اللحظة .

في المقابل ، لا يظهر تاريخ الفلسفة ديمومة مضمون بسيط دون اضافات ، ولا يظهر في مجراه الاضافة الهادفة لكنوز جديدة ، مكاسب قديمة : انما يبدو بالاحرى مثلاً لمشهد تبدلات إجمالية تتجدد باستمرار ولم يعد لها في النهاية هدف بسيط يربط بينها . يُضاف الى ذلك ، ان الموضوع المجرد بالذات ، المعرفة العقلانية ، هو الذي يُمحي ، وان بناء العلم يتوجب عليه في النهاية أن يتقاسم ، مع المكان الذي بات فارغاً ، ادعاء الفلسفة واسم هذه الأخيرة بات شيئاً فارغاً .

II

تقديم لمحاضرات برلين

بدأت في 24 . X . 1820

(برلين ، المكتبة الوطنية ،

اعمال هيغل اللاحقة ،

الجزء VI ، الورقة 9 وما بعدها)

ايها السادة ،

موضوع هذه الدروس هو تاريخ الفلسفة .

وما يمثله التاريخُ هذا هو توالي النفوس الشريفة ، معرض ابطال العقل المفكر الذين تغلغلوا ، بفضل هذا العقل ، في جوهر الأشياء والطبيعة والروح ، في جوهر الله ، فآكتسبنا من جهدهم الكنز الأعظم ، كنز المعرفة العقلانية . وما نحن عليه تاريخياً ، الملكية التي تعود إلينا نحن في العالم الحاضر ، لم يحدث عفواً . لم يخرج فقط من الشرط الراهن ، وانما هو إرثٌ وعصيلةٌ كنح جميع الأجيال السابقة من الجنس البشري . وكما ان فنون الحياة الخارجية ، كتلة الوسائل والأساليب ، استعدادات وتقاليد المجتمع والحياة السياسية ، هي عصيلة التفكير والابتكار والشقاء والضرورة وروح التاريخ التي سبقت حالتنا الحاضرة ، فلإننا ندين بما نحن عليه واقعاً في العلم وبشكل أدق في الفلسفة ، الى التراث الذي يمر كسلسلة مقدسة عبر كل ما هو عابر ، اذن عبر كل ما هو ماضي ، والذي حفظ لنا وأورثنا كل ما انتجه الزمن الماضي . بيد أن هذا التراث لا يشبه فقطربة منزل تكتفي بالمحافظة الامينة على ما تلقت كأنها صورٌ حجرية ، فتحفظها دون تبديل وتنقلها على هذا النحو الى

الحُلف - مثلما يفعل مجرى الطبيعة في تغايره وتقلبه اللامتناهيين فتظل تشكلاته وصوره متطابقة دائماً مع القوانين البدائية دون تقلُّم . لكن تراث ما انتجه ملكوت الروح في مجال الروح يزدادُ ويكبرُ كنهرٍ كبيرٍ على قدر ابتعاده عن مصدره . لان مضمون التراث من منطروحي (geistig) والروح الكوني لا يتوقَّف .

وعندما يتعلَّق الأمرُ بأمّةٍ خاصّةٍ . من الممكن ان يحدث أنَّ ثقافتها ، فُنها ، علمها ، وبطريقة عامة ان ملكةً روحها تغدو جامدةً . مثلما يتبدَّى ذلك من احوال الصينيين مثلاً الذين كان بإمكانهم منذ الفي عام ان يكونوا متقدِّمين مثلما هو حالهم اليوم . لكن روح العالم لا يمكث في هذه الهدأة اللامبالية ، فهذا الامر يتوقَّف على بساطة الطبيعة . ان الحياة فعلٌ وامام الفعل مادةٌ هي موضوعه . يشتغلها ويحوِّلها . وان ما انجزه كل جيل على هذا النحو في ميادين العلم والانتاج الروحي ، انما يرثه الجيلُ التالي ، وهذا يشكل روح الجيل . ومادته الروحية بوصفها عادةً ، ويشكل مبادئه وابتساراته وغناه . ولكن هذا بالنسبة الى الجيل أرث موروث ، ومادة معطاة . وبما ان الجيل حيوية ، فعالية روحيةً ، فانه يشتغل فيما وصل اليه ، وبذلك تزداد غنى المادة المشغولة على هذا النحو . اذن لا بد لنا باديء الامر من اكتناه العلم القائم ، ومن تمثله واستيعابه وتكوينه فيما بعد . ان ما نتنتجه يفترض جوهرية وجوداً ، وهو ان فلسفة لا توجد أساساً الا في هذا التسلسل ، وهي بالضرورة متنزَّلة منه . ولا يعرضُ التاريخُ علينا صيرورة الاشياء الغريبة ، وانما يعرضُ علينا صيرورتنا ، صيرورة علمنا .

سيشكّل الشرحُ المفصّلُ لهذا المقترح المدخلَ الى تاريخ الفلسفة ، ولا بد لهذا الشرح من الاحتواء والتدليل على ماهية (Begriff) تاريخ الفلسفة (١) واهميتها وفائدتها . وعندما يعرض تاريخ آخر ، كالتاريخ السياسي مثلاً ، يمكن بالأحرى القفز فوق اعطاء مفهوم هذا التاريخ قبل تناول هذا التاريخ بالذات ، وذلك لان ما يُتناول فيه انما يتوافقُ تقريباً مع ما نجده في التمثل العام للتاريخ ، والذي يمكن اقتراضه على النحو هذا . لكن التاريخ والفلسفة يبدوان وفق المفهوم العادي

(١) في الهامش : مدخل الى الفلسفة عينها .

للتاريخ ، حادثاً بذاته ، بمثابة تعيينات شديدة الاختلاف . إن الفلسفة هي علمُ الأفكار الضرورية التي يكون تسلسلها وانتظامها هما معرفة ما هو حقٌ وبالتالي ما هو أبديٌ لا يفنى . إلا أن التاريخ ، بمقتضى التمثل العادي جداً الذي يتكوّن لدينا عنه ، إنما يتعلق بما هو حادث ، إذن بما هو طارئٌ ويمكن ، عابراً وماضٍ (١) . ان اجتماع هذين الأمرين الشديدي الاختلاف ، مقروناً بالتمثيلات الأخرى البالغة السطحية التي تتكوّن لدينا عن كل منها بوجه خاص ، لا سيما تمثل الفلسفة ، إنما يجتلب مغه ، من جهة ثانية ، مفاهيم عديدة التناسب وشديدة البطلان بحيث يغدو من الضروري تصحيحها منذ البدء حتى لا يغدو فقه الموضوع المعالج صعب المثل وحتى ممتنعاً .

سأبدأ باستهلالٍ يتعلق بـ :

أ - مفهوم تاريخ الفلسفة وتعيينه : وسيرتب على هذا التفسير توضيح المنهج في الوقت نفسه :

ب - سأضع في المقام الثاني مفهوم الفلسفة لكي نعرف ما ينبغي لنا تمييزه واستجماعه في مادة بالغة التنوع ، ومختلف جوانب التكوين الفكري (geistig) لدى الشعوب . أما الدين ، من جهة ثانية ، والأفكار المتعلقة به بالدولة ، والواجبات والقوانين ، فلا مناص من القول انه يتوجب علينا ان نحيط بها في تاريخ الفلسفة . فأي شيء لم يُسم فلسفةً وفلسفياً ؟ إذن لا بد لنا من تعيين مجالنا ومن استبعاد ما لا ينتسب الى الفلسفة ، غير ان هذا التعيين لا يوفر لنا سوى منطلق تاريخيها (٢) .

ج - ومن ثم سيتبدى تقسيم هذا التاريخ الى مراحل ، وهو تقسيم لا بد من إظهار أن مجمل التاريخ يشكل تسلسلاً عقلانياً ، ومجموعاً يتقنم عضويّاً . ان الفلسفة معرفة عقلانية . ولا مناص لتاريخ تطورها من أن يكون شيئاً معقولاً ، وبالتالي يجب ان يكون فلسفياً تاريخ الفلسفة ذاته ،

د - أخيراً ، سأتكلم عن مصادر تاريخ الفلسفة .

(١) في الهامش : كيف يحدث ان يكون للفلسفة تاريخٌ .

(٢) في الهامش : مدخل الى الفلسفة عينا . دراسة الفلسفة عينا .

I - مفهوم تاريخ الفلسفة وتعيينه

هنا تظهر على الفور التمثلات السطحية العادية للتاريخ هذا ، التي ينبغي ذكرها وتصحيحها . ففي المقام الأول ، التاريخ معناه رواية الأحداث العارضة في الأزمان ولدى الشعوب والأفراد ، العارضة إما حسب تعاقبها في الزمن ، وأما حسب مضمونها . وسيلور البحث لاحقاً حول العَرَض من حيث تعاقبه في الزمن . ان المفهوم الذي نودُّ تناوله أولاً يتعلّق بحدوث المضمون⁽¹⁾ . والحال ، فإن مضمون الفلسفة لا يتكوّن من الأفعال والأحداث الخارجية للأهواء والثراء ، وإنما يتكوّن من الأفكار ، لكننا الأفكار الحادثة ليست بشيء آخر سوى الآراء ، وان الآراء الفلسفية ما هي إلا آراء متعلّقة بالمضمون المتعين تماماً وبالمواضيع البالغة الخصوصية في الفلسفة : الله ، الطبيعة ، الروح .

عندئذ سنصادف على الفور المفهوم الرابع عن تاريخ الفلسفة ، نعني انه ينبغي عليه ان يفصل مجموع مجموعة الآراء الفلسفية مثلما تولدت وظهرت في تعاقب الأزمان . وعندما نتحدّث بعناية نصف هذه المادة بالآراء ، وبمكنة اولئك الذين يفكّرون ان يفصحوا عن ذلك بوضوح أدقّ ، وان يسمّوا هذا التاريخ معرضاً للحماقات او على الأقل معرضاً لأخطاء الانسان الذي ينغمس في الفكر وفي المفاهيم المحضّة . وبهذا المعنى لا نسمع فقط كلام اولئك الذين يعلنون جهلهم في موضوع الفلسفة - فهم يعلنونه ، لان هذا الجهل ، كما يسود الاعتقاد ، لا يجوز ان يكون عقبة أمام الحكم على قيمة الفلسفة : بل على العكس ، لكل منهم اليقين في القدرة على الحكم على قيمتها وجوهرها دون الالم بشيء منها - بل نسمع أيضاً حتى اولئك

(1) في الهامش : الأفعال العارضة ، الحادثة .

الذين كتبوا ويكتبون في تاريخ الفلسفة . إن هذا التاريخ ، المنظور اليه كتعداد لآراء عديدة ، يغدو بذلك موضوعاً لطرافة عابثة او ، اذا فضلت ، موضوعاً مفيداً للتعليم : لان التبخر في العلم يقوم بوجوه خاص على معرفة جملة من الامور غير المفيدة ، اي الامور التي ليس لها بذاتها قيمة ولا أهمية ، سوى أخذ العلم بها . بيد انه ثمة تفكير باستخلاص بعض الفائدة منها اذا عرفنا آراء الأشخاص الآخرين وافكارهم ، وهذا كما يقال يستحث الفكر ويستولد جملة افكار مفيدة ، نعني انه يؤدي الى تكوين رأي أيضاً ، فالعلم يكمن في آراء تتسلسل وتتعاقب .

من جهة ثانية ، يتعلّق بهذا الاعتبار اعتبار آخر يُستخلص منه ، لاننا أمام العديد من الآراء والعديد من المنظومات الفلسفية ، نجد انفسنا مرهقين ولا نعرف بأي منها يجب ان نحيط : فنلاحظ بخصوص المواضيع الكبرى التي انجذب الانسان اليها شعورياً والتي تزعم الفلسفة التعريف بها ، ان اعظم النفوس قد انخدعت لان نفوساً أخرى قد دحضتها . والحال بما أن هذا قد حدث لنفوس كبيرة ، فكيف استطع انا ، الكائن البشري *ego homuncio* (1) ، ان اتخذ قراراً . إن هذه النتيجة المستخلصة من المنظومات الفلسفية تشكل وجهها المؤذي ، كما يُعتقد : لكنها ذاتياً ليست بدون فائدة ، لان هذا التنوع هو الذريعة العادية لاولئك الذين يريدون الظهور بمظهر المهتمين بالفلسفة في حين انهم يجهلون في الواقع جهلاً تاماً ، على الرغم من حسن النية المزعومة تلك وحتى وإن كانوا يقولون بأنه ينبغي ضرورة تثقيف هذا العلم . غير ان تنوع الانظمة هذا لا يعتبر كمجرد ذريعة ، فالأمر ابعده من ذلك ، فهو يعتبر بالحري كسبب جلّي ، حقيقي لمجاهدة الجذبة التي تنسبها الفلسفة الى عملها من جهة ولتبرير تجاهلها من جهة ثانية ، لان في ذلك برهاناً لا يقبل الدحض على انعدام الفائدة من البحث القائم على الرغبة في بلوغ المعرفة الفلسفية للحقيقة . ولو سلّمنا مع ذلك بأن الفلسفة علم فعلي وان فلسفة معينة يمكنها أن تكون هي الفلسفة الحقيقية ، لواجهتنا مسألة التعرف اليها ، فبأي دليل نتعرف اليها ونعترف بها ؟ كل فلسفة تؤكد انها هي الحقيقية ، ولكن كلاً منها تقدم

Térence, Eunuque, III, v, 591. (1)

اشارات أخرى وضوابط أخرى ينبغي بموجبها الاعتراف بالحقيقة ،. ويترتب على ذلك ، كما يقال ، ان فكراً حكيماً ، متروكاً يفترض به التردد في اصدار حكم نهائي . وبصدد هذه الأفكار الشائعة ، المعروفة لديكم أيضاً دون اي ريب ايها السادة - لانها في الواقع الانعكاسات التأملية الأولى التي يمكنها ان تخطر للفكر منذ ان نفتكر بتاريخ الفلسفة - ، فلنني لن اسجل سوى ملاحظات موجزة وضرورية وسوف يقودنا تفسير هذا التنوع مباشرة نحو موضوعنا بالذات .

اولاً فيما يختص بهذا المعرض للآراء التي قد يقدمها تاريخ الفلسفة - حول الله وجوهر اشياء الطبيعة والروح - فإنه قد يكون ، ما لم يقم بشيء آخر سوى العرض ، علماً بالغ السطحية وإثارة السام ، حتى وان جرى ذكر الفائدة المتنوعة التي يجب استخلاصها من إحياء عظيم للفكر ومن تعليم كبير كهذا . فهل هناك ما هو أقل فائدة وأشد إثارة للسام من سلسلة آراء بسيطة ؟ ليس امامنا سوى اعتبار الكتابات التي هي تواريخ للفلسفة ، بمعنى انها تمثل وتعالج الافكار الفلسفية كآراء ، لكي نحيط بمدى جفاف ذلك كله ، ومدى اثره للضجر وانعدام فائدته . ان الرأي هو تمثل ذاتي ، فكرة معينة ، نزوية ، أتصورها هكذا ويمكن للآخر تصورها على نحو مختلف . فالرأي يكون رأياً وهو ليس فكرة عامة بذاتها ، موجودة بذاتها ولذاتها . وعليه فإن الفلسفة لا تتضمن آراء ، ولا توجد آراء فلسفية . فالإنسان يمكنه أن يكون بذاته مؤرخاً للفلسفة ، ويرتكب على الفور خطأ ثقافياً اولياً عندما يتكلم عن آراء فلسفية . ان الفلسفة هي العلم الموضوعي للحقيقة ، هي معرفة ضرورتها ، هي معرفة تفهمية وليست رأياً ولا تدويناً للآراء على الإطلاق .

من جهة ثانية ، من الثابت تماماً انه يوجد وانه وجد فلسفات شتى . غير ان الحقيقة واحدة ، فغريزة العقل تملك هذا الشعور أو هذا الايمان القوي . اذن فلسفة واحدة يمكنها ان تكون هي الفلسفة الحقيقية . والحال ، بما أن الفلسفات متنوعة ، فإننا نستخلص من ذلك ان الفلسفات الأخرى هي فلسفات ضالة بالضرورة ، لكن كلاً منها تؤكد ، تقرّر ، تبرهن على انها هي هذه الفلسفة الوحيدة . ان في ذلك

برهاناً عادياً وان فكرة الفكر المُدَقِّق (müchtern) هي الفكرة الصحيحة ، ولكن فيما يتعلق بالتدقيق (Nüchternheit) في الفكر ، وهي كلمة ذات أثر ، فإن التجربة اليومية تعلمنا بهذا الصدد اننا عندما نكون صائمين (nüchtern) انما نشعر بالشهية على الفور أو بعد ذلك بقليل (1) . بيد أن هذا الزهد الفكري يتصف بموهبة وحرقة عدم الانتقال من هذه الحالة الى الجوع والرغبة ، بل يتصف بكون مشبعاً ذاتياً وباستمراره كذلك . والحال فان الفكر الذي يفصح عن ذاته على النحو هذا انما يخرج بذلك عن كونه ادراكاً ميتاً ، لان ما هو ميت فقط هو الذي يكون صائماً ، مع كونه مشبعاً في الوقت ذاته . لكن الحيوية الطبيعية ، شيمة حيوية الفكر ، لا تكفي من هذه الحالة ، لانها غريزة جائعة ومتعطشة للحقيقة ، لمعرفة الحقيقة ، الراغبة في اشباع ذاتها ، فلا يمكن ان ترضيها وتشبعها تأملات من طراز التأمل السالف .

ان ما يمكن قوله بشأن هذا التأمل ، ربما يكون أولاً انه مهما يكن تنوع الفلسفات فانها تتصف بهذه الصفة المشتركة وهي كونها من الفلسفة . وبالتالي كل من يدرس الفلسفة او يكون صاحب فلسفة ، اذا كانت الفلسفة واحدة ، سيعرف الفلسفة بعد ذلك . إن هذه الحجة ، هذا البرهان الذي يقف عند التنوع ذاته ، والذي لا يريد ، بفعل القرف او الفهم للتنوع الذي يتحقق فيه ما هو شمولي ، لا يريد الامام ولا الاعتراف بهذه الشمولية ، فإنني قارنته في مكان آخر (2) بمريض حَذَلقي ينصححه الطبيب بأكل الفاكهة (Obst) فتقدم له الوان الكرز والخوخ او العنب ، فتجعله حَذَلقته يمتنع عن تناول اي شيء منها بحجة ، ان اي شيء من هذه الفواكه ليس هو الفاكهة ، وانما هي كرزات او خوخات أو عنب (3)

من المهم بشكل اساسي ان نعرف ماذا يعني هذا التنوع في المنظومات الفلسفية :
 فالمعرفة الفلسفية لما هو حقيقة وفلسفة تبين هذا التنوع في مجلى آخر مختلف تماماً

(1) هنا يتلاعب هيجل على كلمة nüchtern ومعناها زاهد ، صائم ، وعلى معناها المجازي : مدقق

مقول (ملاحظة المترجم)

(2) Encyclopédie, 1817, /8, 13

(3) في المباحث : غير كاف بعد - الاشارة الى العام .

حسب التعارض المجرد بين الحقيقة والخطأ . وان تفسيرنا للأمر سيكشف لنا عن دلالة تاريخ الفلسفة بأسره .

يلزمنا هذا التفسير بالكلام على طبيعة الحقيقة انطلاقاً من الفكرة *Idée* ومن الاعلان بهذا الشأن عن سلسلة قضايا لا يمكننا البرهان عليها هنا : فلا نستطيع سوى جعلها بينةً ومعقولة ، اننا لا نقدر هنا على اقناعكم بذلك ، كما لا نقدر على رصدنا ، ولكننا لا نرمي الا لتعريفكم بها تاريخياً ، فمن شأن الفلسفة الاعتراف بها كقضايا حقيقية وراسخة .

ان المفهوم الأول من هذه المفاهيم التمهيدية هو المقترح الوارد سالفاً بأن الحقيقة واحدة وبهذا المعنى يكون منطلق الفلسفة وغايتها أعمق ، وهذا ما يتوقفُ بوجوه عام توقفاً قطعياً على وعينا المفكر *Conscience pensante* ، نعني معرفة هذه الحقيقة واحدةً ومعرفتها في الوقت نفسه كالمورد الذي ينبثقُ منه كل الباقي ، كل قوانين الطبيعة ، كل ظواهر الحياة والوعي التي ليست الا انعكاساً له - أو بالعكس ظاهرياً ردُّ كل هذه القوانين وجميع هذه الظواهر الى ذلك المورد الوحيد لفهمها بواسطته ، نعني لمعرفة طريقة صدورها عنه .

أ - لكن هذا المقترح بأن الحقيقة واحدة لا يزال يحد ذاته مجرداً شكلياً : فالأهم هو بالحري الاعتراف بأن الحقيقة الواحدة ليست فكرة او قضية بسيطة ومجردة ، وانما هي بالحري عينٌ ملموسةٌ بذاته *un concret soi* . من المفاهيم الشائعة الظن بأن العلم الفلسفي لا شأن له الا بتجريدات ، بتعميمات فارغة ، ويعتقد ان الحدس ، الوعي التجريبي لأنفسنا ، الشعور بذواتنا ، بالحياة ، هو ما يكونُ بذاته ملموساً ، متعيناً ، غنياً . وبالتالي تكونُ الفلسفة في مضمار الفكر ، وهي تهتم بالتالي بالعموميات ، ان مضمونها مجردٌ ، لكنّه هو العنصر من حيث الشكل ، ان الفكرة بذاتها ملموسةٌ أساساً ، فهي وحدهُ تعيّنات شتى . بهذا تمتاز معرفة العقل عن المعرفة الادراكية المحض ، وبخلاف هذا الادراك ينبغي للفلسفة البرهان على أن الحقيقة ، الفكرة لا تكمن في تعميمات فارغة ، وانما في كلٍ شمولي *Universel* هو يحد ذاته الخاص *Le particulier* ، المتعين *Le déterminé* .

إن ما أقوله هنا هو جوهرياً جزء مما قلته عما يجب أن يكون في المقام الأول معروفاً تاريخياً فقط من طرف أولئك الذين لم تجعلهم دراسة الفلسفة يألّفون الفلسفة بعد .
 أن الفكر الغريزي يلمّ جيداً بكون الحقيقة واحدة ، وكون الحقيقة المبروكة فلسفياً في عنصر التفكير تظهر في شكل عام ، وهذا بالنسبة اليّنات مثل شائع . لكن أن يحتوي العام بذاته تعيينه ، وأن تكون الفكرة بذاتها هي الوحدة المطلقة للتّنوعات ، من هنا يبدأ مقترح فلسفيّ حقاً ، وهنا يتراجع الوعي الذي لم تصبح معرفته فلسفية بعد ، قائلاً إنه لم يفقه ، الأمر الذي يعني أن هذا لا يُصادف من خلال تمثلاته واقتناعاته المألوفة . ففما يتعلق بالاختراع ، سبق أن لاحظنا أن هذا المكان ليس مكان انتاجه وإثبات تعيينه ، وتكوين الوعي لأجل هذه المعرفة (1) . غير أنه من اليسير علينا الفهم والادراك من خلال التمثيل . فالأحر ، مثلاً ، هو تمثيل ملموس مجرد ، إلا أن الوعي العادي عندما يتكلم عن الأحر ، لا يفكر بأن في ذلك شيئاً من التجريد ، ولكن وردة حمراء ، يكون إحمرارها ملموساً ، فهي تشكل وحدة من أوراق وشكل ولون ورائحة ، أنها شيء يحيا ، ينمو : ويمكننا أن نميز فيها ، أن نزل عنها ما هو مجرد ، يمكننا أن نقضي عليها ، أن نمزّقها أيضاً ، لكنها تكون مع ذلك واحدة في تنوعها ، أنها ذات واحدة ، فكرة واحدة . وعليه فإن الفكرة المجردة المحض ليست بذاتها مجردة ، ليست لطافة (Einfachheit) فارغة ، شيمة الأحر ، لكنها زهرة ، عين في ذاتها . لنضرب مثلاً مجتلباً من تعيين الفكر : مثلاً القضية $A = A$ ، أنها قضية التامهي ، أنها لطافة مجردة تماماً ، أنها محض تجريد من حيث هي $A = A$ ، فلا تعيين ولا تفريق ولا تخصيص ، أن كل تعيين ، كل مضمون يجب أن يأتيها من الخارج ، أنها شكل فارغ . لكن إذا انتقلت إلى التعيين من خلال إدراك العقل (Grunge) يكون في ذلك تعيين ملموس بذاته . أن العقل ، العقول ، جوهر الأشياء هو أيضاً بالتالي ما هو متماو مع ذاته ، ما هو بذاته ، لكنّه متعين أيضاً كسبب

(1) في الهامش : لم يكن عليّ سرى الأشعار به . وهذه المجردات هي الحياة ، الروح ، الحقيقة ، الألوهة ، كل يحمل في ذاته كل هذه التمثلات ، هذه الأفكار البسيطة حقاً . فالواقع يستحق الداخل ، الغنى - ، أنه امتلاء طبيعي . ولا مناص من شرح ذلك بأمثلة تتعلّق بتمثلات وأفكار خاصة ، وهذا من مجال المشاعر .

بحيث يكون شيئاً ما يتخارج S'extériorisant ، منسوباً الى شيء ما يكون علته .
اذن ، يوجد في المفهوم البسيط ليس ما هو العقل فحسب ، وانما يوجد الشيء الآخر
الذي يكونه العقل ، الذي تكون علته معلولة أيضاً . شيء ما يفترض فيه أن يندو
عقلاً ، نأخذه دون شيء ما يكونه العقل ، لا يكون عقلاً ، سبباً ، وان شيئاً ما
يفترض فيه ان يتحدّد كسبب ، يكون دون معلوله ، شيئاً فقط ، ولا يكون علّة .
كذلك هو الأمر بالنسبة الى المعلول . اذن ، فالملموس هو ما يتضمن بذاته ليس فقط
تعيينه المباشر وحده ، وانما يتضمن أيضاً تعيينه الآخر .

ب - بعدما شرحنا على هذا النحو العالم طبيعة الملموس ، اضيف الى موضوع
دلالتة ان الحق المتحدّد بذاته على هذا النحو ، انما يتزج نحو التامى . ان الحيوي ،
الروحي (Geistige) يتحرك ، يتمخض بذاته ، يتنامى . وعليه تكون الفكرة ،
الملموسة بذاتها والمتنامية ، منظومة عضوية ، شمولية تتضمن في ذاتها غنى في
الدرجات والملاحظات .

ج - تكون الفلسفة لذاتها معرفة هذا النمو ، وتكون كفكر فهمي هي ذاتها
هذا الانماء للفكر . وتكون الفلسفة كاملة بقدر ما يتوسع هذا الانماء . يضاف الى
ذلك ان هذا الانماء لا يسير نحو الخارج ، نحو الخارجية Extériorité ، وانما يكون
اتساعه أيضاً استبطاناً Intériorisation (*) نعي ان الفكرة الكلية تبقى الأساس ،
ما يتضمن الكل ويظل ثابتاً بما ان تحارج الفكرة الفلسفية في تطورها لا يعتبر تبديلاً ،
صيرورة الى شيء آخر ، وانما يعتبر أيضاً استبطاناً ، تعمقاً بذاته ، فإن التقلم يجعل
الفكرة العامة غير المتعينة بداءة ، أكثر تعيناً بذاتها (1) . ان النمو اللاحق للفكرة او
تعيينها الأعظم هما الشيء ذاته ونفسه . فالأكثر امتداد هنا هو الأشد عمقاً وتكثفاً .
ان الامتداد كنمو ليس انتشاراً وانقساماً ، وانما هو أيضاً انسجام يكون أشد قوة
وتكثفاً من الامتداد ، ويكون المؤ تلف أشد غنى واتساعاً .

(1) في الهامش : اننا هنا أمام نقطة صعبة : خفض النمو ، من المتنوع ، الكثيف ، الى اللطيف
البسيط ، الى التمين .

(*) يمكن ترجمة Intériorisation بـ كمون ، بطون ، وترجمة Extériorisation بخروج ، ظهور .

إننا هنا أمام القضايا المجردة الخاصة بطبيعة الفكرة ونموها . وهكذا تكون الفلسفة المتكوّنة قائمة بذاتها . ففي عجلها وجميع أعضائها هناك فكرة واحدة مثلما يكون في فرد حي حياة واحدة ، نبضة واحدة تدق في الأعضاء كلها . ان جميع الأجزاء التي تستخلص من ذلك انما تنبثق ، مع سجمها في منظومة Systématisation ، من فكرة واحدة ، فهذه الخصوصيات جميعاً ما هي الا مرايا ونسخ من هذه الحيوة الواحدة (Lebendigkeit) وهي لا تجد واقعها الا في هذه الوحدة واختلافاتها ، وان شئ تعيّناتها الملموسة المجتمعة (Bestimmtheiten) ليست سوى التعبير والشكل المتضمّن في الفكرة . فالفكرة مركز ومحيط في الوقت نفسه . وهي مصدر نور لا يخرج من ذاته في كل تطوراتها ، وانما يبقى بذاته حاضراً ومحاطاً ، انها منظومة الضرورة وضرورتها الخاصة التي تكون ايضاً حرّيتها .

اذن الفلسفة نظام من حيث نموها : وكذلك الأمر بالنسبة الى تاريخ الفلسفة ، وهذه هي النقطة الرئيسة ، المفهوم الأساسي الذي سيعرضه هذا البحث من خلال هذا التاريخ .

لشرح ذلك ، ينبغي أولاً ان نلاحظ ، بالمقارنة مع نوع الظاهرة ، الاختلاف الذي يمكن حلّوه . فمن الممكن ان يتحقّق ظهور درجات شتى في تقدم الفكر مع وعي الضرورة التي تنبثق منها الدرجة التي بموجبها او بمقتضاها يمكن ظهور هذا التعيّن وهذا الشكل وحده - او يمكن حدوثه بصورة طبيعية ، في مظهر عارض ، بدون هذا الوعي ، بحيث يفعل المفهوم داخلياً (1) وبعقضى منطق ، وهذا المنطق (Konsequenz) يظلّ مبهماً ، معجباً من جهة ثانية ، وعلى هذا النحو ، في الطبيعة ، في نمو الجذع ، الأغصان ، الاوراق ، الزهرة ، الثمرة ، يظهر كل عنصر لذاته ، لكن الفكرة الداخلية تكون بمثابة ما يرشد ويعيّن هذا التعاقب ، كذلك في الطفل تظهر استعدادات الجسد ، لا سيما نشاطات الروح ببساطة شيئاً فشيئاً ، وبمهارة ، بحيث ان الأهل الذين يعيشون هذه التجربة للمرة الأولى يعتبرون معجزة كل ما يحدث ، فمن اين يصدر ، وهو الكامن الموجود لذاته ، الظاهر الآن .

(1) في الهامش : عامل داخلي .

فلا تؤثر بقية هذه الظواهر إلا على شكل التعاقب في الزمن .

ان تقديم الطريقة الواحدة لهذا الظهور ، اشتقاق التكوينات ، الضرورة المفتركة ، المعترف بها ، في التعيينات ، انما هو موضوع الفلسفة وقضيتها، وبما ان المهم لدينا الآن هو الفكرة المحض وليس شكلها الخاص كطبيعة وروح ، فإن الوصف هذا يكون جوهرياً موضوع الفلسفة المنطقية وقضيتها .

وأما الطريقة الأخرى التي تعرض شتى درجات ولحظات النمو في الزمن ، وكيفية حدوثها في هذه المناطق الخاصة ، لدى هذا الشعب اوذاك ، في هذه الظروف السياسية وفي تلك التعقيدات ، وباختصار في هذا الشكل الاختياري المتعين ، فإن هذا هو المشهد الذي يعرضه علينا تاريخُ الفلسفة . ان في هذا تكمن وجهة النظر الوحيدة الجديرة بهذا العلم ، فهو بذاته الحقيقي وفقاً لمفهوم الشيء ، وسوف يظهر درسُ هذا التاريخ ان هذا العلم يظهر في الواقع ويتجلى على هذا النحو .

بموجب المفهوم هذا ، اقول ان تعاقب المنظومات الفلسفية يكونُ في التاريخ مماثلاً لتعاقب تعيينات مفهوم الفكرة في اشتقاقها المنطقي . وأقول إذا جَرَدْنَا المفاهيم الأساسية للمنظومات الظاهرة في تاريخ الفلسفة عما هو متعلق حقاً بشكلها الخارجي ، وتطبيقها على الخاص ، فإننا نحصل على شتى درجات التعيين الخاص بالفكرة في مفهومها المنطقي . وبالعكس ، سوف تؤدي التمه المنطقية بذاتها الى اللحظات الأساسية في تعاقب الظواهر التاريخية ، والحقيقة انه لا مناص من الاعتراف بهذه المفاهيم المحض من خلال ما يتضمنه التشكل التاريخي . صحيح أيضاً من جهة ان التعاقب من حيث هو تعاقب زمني في التاريخ يتميز عن التعاقب في نسق المفاهيم . لكن تبيان هذا الجانب قد يبعثنا كثيراً عن موضوعنا . بيد أنني لاحظ ، حسماً ذكرنا ، ان دراسة تاريخ الفلسفة هي دراسة الفلسفة ذاتها ولا يمكن للأمر ان يكون مختلفاً . فالذي يدرس تاريخ الفيزياء ، الرياضيات ، الخ . يتعلم أيضاً علم الفيزياء ، الرياضيات الخ . ولكن لاجل التعرف ، من خلال الشكل والمظهر التجريبيين اللذين ترتديهما الفلسفة تاريخياً ، الى تعاقبها كتطور للفكرة ، لا مناص أولاً من امتلاك معرفة الفكرة ، وهكذا لاجل الحكم على الافعال البشرية ،

لا بد من امتلاك مفهوم ما هو عدل ومقبول ، وإلا ، وهذا ما يحدث كثيراً في تاريخ الفلسفة ، فلا يتبدى للنظر المفتقر الى الفكرة سوى شتات من الآراء المختلفة . إن قضية ذلك الذي يعرض تاريخ الفلسفة تكمن في ارشادكم الى هذه الفكرة والى شرح الظواهر بمقتضاها ، فكما يتوجب على المراقب ان يحمل مفهوم الشيء لكي يتمكن من اكتناحه في مظهره ومن شرح الموضوع حقاً ، فلا ينبغي لنا ان نندم اذا كان يوجد كثيراً من التواريخ المسطحة في الفلسفة ، واذا كانت هذه التواريخ تعرض سلسلة المنظومات الفلسفية كأنها سلسلة آراء عادية من الأخطاء والأعيب الفكر ، المبتكرة فعلاً بمهارة كبيرة وبجهد فكري كبير ، مع كل الاطراءات التي امكن تحيّلها بخصوص عنصرها الشكلي . ونظراً لانعدام الروح الفلسفية لدى هؤلاء المؤرخين ، فكيف يمكن اكتناؤه وعرض ماهية التفكير العقلاني ؟

حسب ما ذكرناه عن الطبيعة الشكلية للفكرة (1) ، نعني قولنا انها تاريخ الفلسفة المنظور اليه كمنظومة لنمو الفكرة ، يستحق وحده اسم العلم ، يترتب ان كدسة معلومات لا تشكّل علماً ، وهذا التاريخ لا يتكشف كشيء معقول ، الا كسلسلة ثابتة وفقاً لظواهر تتضمن ماهية العقل وتحيط اللثام عنها ، فهي ترينا انها حدث معقول . فكيف لا يكون معقولاً كل ما تم إنجازه فيما يختص بالعقل . إن في ذلك معتقداً معقولاً قوامه ان المصادفة لا تهيم على الشؤن البشرية وانه يعود على الفلسفة بالذات امر الاعتراف ، في حدود انتهاء ظاهرتها الى التاريخ ، بكونها [اي الفلسفة] لا تتعين إلا بالفكرة .

لننظر الآن في المفاهيم العامة المشار اليها من خلال تطبيقها على تاريخ الفلسفة ، وهو تطبيق يجعلنا نرى الوجهات الأهم في هذا التاريخ (2) .

ان المسألة الأكثر مباشرة التي تطرح في هذا الموضوع تتعلق بهذه المفارقة في ظاهرة الفكرة التي جرى تأسيسها ، ونعني كيف يحدث ان تتبلور الفلسفة كظاهرة في الزمن وان يكون لها تاريخ . ان الجواب يتناول على ميتافيزيقيا الزمان وقد يكون في ذلك استطراد يخرجنا عن الموضوع اذا ما أشرنا هنا الى شيء آخر سوى اللحظات

(1) في الهامش : تبرير .

التي تهتم في الرد على السؤال .

قلنا سابقاً بشأن ماهية الفكر ان وجوده كان فعله . والطبيعة كما هي كائنة ، لا تكون وتغيراتها بالتالي سوى تكرارات ، ولا تكون حركتها سوى دائرة . وبشكل أدق هذا الفعل هو معرفة الذات . انا موجود ، ولكنني لست موجوداً على النحو هذا إلا كجسم حي ، وعلى نحو مباشر ، وكروح لست موجوداً إلا بصفتي عارفاً ذاتي ، اعرف نفسك بنفسك ، هذه الكتابة فوق معبد الإله الذي يعرف ، في دلف ، هي الوصية المطلقة التي تعبر عن طبيعة الروح . ان الوعي يتضمن جوهرياً واقع انني موجود لذاتي ، انني موضوع لذاتي . وبفضل هذا الحكم المطلق ، وبتمييزي عن نفسي ، يؤكد الروح وجوده (Zum Dasein) ، ويطرح نفسه كشيء خارجي ، ينطرح في التخارج ، وهذا الأمر هو بالضبط النسق العام ، المميز لوجود الطبيعة ، والحال ، فان أحد جوانب التخارج هو الزمان ، الشكل الذي ينبغي تفسيره في فلسفة الطبيعة ، كما في فلسفة الروح المتناهي .

ان هذا الموجود - هنا (Dasein) ، هذا الوجود في الزمان ، ليس فقط لحظة من لحظات الوعي الفردي عموماً التي تكون بصفتها هذه لحظة متناهية جوهرياً ، وانما تكون أيضاً لحظة من لحظات تطور الفكرة الفلسفية في عنصر التفكير . صحيح ان الفكرة المنظور اليها وقت الراحة هي فكرة لا زمنية ، وان تصورها في وقت الراحة معناه ادراكها في صورة الآنية الأمر الذي يتكافأ مع الحدس الداخلي للفكرة . غير ان الفكرة ، من حيث هي ملموسة ، كوحدة للأشياء المتنوعة ، كما سبق القول ، ليست حدساً في جوهرها ، وانما من حيث هي تمايز بذاته ومن حيث هي تطوّر بالتالي ، تصل بذاتها الى الموجود - هنا والى التخارج في عنصر الفكر ، وهكذا تظهر الفلسفة المحض في الفكر كوجود يتقدّم في الزمان . ولكن هذا العنصر الفكري يكون مجرداً ، إنه نشاط وعي فردي . والحال ، ليس الروح فقط وعياً فردياً ، متناهياً ، لكنه موجود أيضاً كروح بذاته شمولي ، ملموس . ان هذه الشمولية الملموسة تتضمن جميع الجوانب والمجالي المتطورة حيث يكون الروح ويصبح موضوعاً لذاته ، وفقاً للفكرة . وعليه فإن ادراكها لذاتها في الفكر يكون أيضاً بمثابة

التقدم الذي يحرّزه الواقع المتنامي ، الكلي ، لأنه تقدّم لا يعبره فكر فرد ما ، ولا يمثّله وعي فردي ، وإنما هو الروح الكوني ، الشمولي الذي يتجلّى في التاريخ العام بكل غنى تكوينه . ويحدث في هذا التطور ان شكلاً ، درجة من الفكرة يعيها شعب ما ، بحيث ان الشعب هذا ، الزمان هذا يعبر عن هذا الشكل وحده ، وفيه يتكوّن عالمه ويصنّع شرطه في حين ان الدرجة العليا تتكشف في عصور لاحقة لدى شعب آخر .

II - مفهوم الفلسفة

لا مناص لتاريخ الفلسفة من عرض هذا العلم بالمقارنة مع الزمان والشخصيات⁽¹⁾ التي اعطته اشكاله . هذا العرض يستبعد التاريخ الخارجي للعصر ويستدعي فقط الطابع العام للشعب والزمان وكذلك الشرط العلم⁽²⁾ . وفي الواقع ، يمثل تاريخ الفلسفة هذا الطابع وحتى في ذروته . فهي معه على صلة حميمة ، وليس الشكل المحدد لفلسفة حقبة ما ، بذاته ، سوى جانب ، سوى لحظة من الطابع هذا⁽³⁾ . وبسبب هذه العلاقة ، من المفيد النظر في اتصالها بالظروف التاريخية ، وبالأخص النظر من جهة ثانية فيما هو خاص بها ، ان هذا هو ما ينبغي تصوّره في استثناء ما يتصل بها عن كتب .

أ - بالتالي ، ليس الشكل المتعين لفلسفة ما معاصراً فقط لشكل معين من الشعب حيث تظهر ، ولتكوينه وحكومته وعاداته وحياته الاجتماعية ، لاستعداداته وأعرافه وتقاليده ، لابعائه وأعماله في الفنون والعلوم ، لدياناته وظروفه العسكرية والخارجية بعمامة ، وهو ليس معاصراً فقط لانحطاط الدول التي سادها هذا المبدأ المعين ، ولتكون الدول الجديدة وصعودها حيث وجد مبدأ سام مصدره وتطوره . لقد صنع الروح ونشر مبدأ الدرجة المعينة لوعي ذاته ، مراراً في كل غناه المتنوع . إنه روح غني ، روح شعب ما ، انه تنظيم ، كاتدرائية تمثل عدداً من القُبب والمعارض والاعمدة ، من الأروقة والتقسيمات ، وكل شيء هو نتاج كل واحد ،

(1) في الهامش : ما اتصل بذلك .

(2) في الهامش : الرابط .

(3) في الهامش : طابع .

غاية واحدة . إن الفلسفة شكل لهذه الجوانب المتعددة ، انها الزهرة المثلث ، انها مفهوم التكوّن الكلي ، الوعي والجوهر الروحي للشرط في مجمله ، وروح العصر القائم كروح مفكر بذاته esprit qui se pense . ان الكل المتعدد الاشكال ينعكس في الفلسفة بوصفها بؤرة بسيطة ، وبوصفها ذات مفهوم يعرف نفسه .

إن التفلسف يستلزم :

أ - درجة معينة من الثقافة العقلية . عند ارسطو (1) بدأ التفلسف عندما أصبحت الحياة المادية متوقفة . فالفلسفة هي نشاط حر ، غير نفعي ، انها حرة ، فبعد زوال قلق الحاجة ، تعزّز الروح بذاته ، ترفعه وتثبته ، انها لون من ألوان الاستمتاع ، وهذه الكلمة معناها تلك الأفراح والشواغل التي لا تتوقّف على ضرورات خارجية . لقد بذل روح شعب ما للخروج من التوحش الكثيب للحياة الطبيعية البدائية ، وكذلك للخروج من حالة الاهتمام المغرض - حيث ان هذا النزوع نحو الفراة قد استفده العمل . ويمكن القول عندما يخرج شعب ما من الحياة الملموسة ، عندما تنفصل الطبقات وتتمايز ، انما يقترب من نهايته ، فوجوده الحي يغدو بالنسبة اليه بلا معنى ، وهو يشعر بالامتعاض ازاءه ، فيهرب منه على صعيد الفكر (2) . لم يعد سقراط وافلاطون يهتمان بحياة أثينا السياسية ، فقد كان افلاطون يسعى الى إقامة حياة سياسية أفضل لدن Denys . وفي روما ، شاعت الفلسفة وكذلك الديانة المسيحية في ظل الأباطرة الرومان في تلك الحقبة من التعاسة الشاملة وتدمير الحياة السياسية . وظهر العلم والفلسفة الحديثان في الحياة الأوروبية ، في القرنين الخامس عشر والسادس عشر حينما تقوّضت الحياة الوسيطة التي كانت قد تعايشت فيها الديانة المسيحية ، الحياة السياسية ، الحياة البورجوازية والحياة الخاصة ، تعايشاً متاهياً .

ب - ثم اذ ليس فقط حين التفلسف بوجه عام ، بل أذ وقت الفلسفة المتعينة لكي تفتح لدى شعب ما ، وهذا التعيين الملموس (Bestimmtheit) لمكانة الفكر هو التعيين نفسه الذي يخترق كل الباقي . ان علاقة التاريخ السياسي بالفلسفة لا

Métaphysique, I, II. (1)

. Cf. Schiller: L'idéal et la vie. (2)

يمكن ، لهذا السبب ، ان يكون سبباً للفلسفة . ان هناك تعييناً وحيداً يخترق كل شيء ويظهر في السياسة كما يظهر في شتى العناصر الأخرى : فهذا شرط مؤلف بكل اجزائه ومهما تبدلت شتى جوانبه متعددة ومحتملة فلنألا تتضمن شيئاً يمكنه ان يكون متناقضاً معها ، وانما يقع على كاهل فلسفة التاريخ ان تظهر كيف يعبر روح عصر ما عن واقعه الخاص وعن مصير هذا الواقع في التاريخ حسب مبدأه . - والحال ، ان ما يعيننا هي فقط الأشكال التي تعبر عن مبدأ الروح في عنصر روحي (geistig) متقارب مع الفلسفة .

ويقرب أكثر من تاريخ الفلسفة ، جزئياً حسب موضوعه ، تاريخ العلوم الأخرى والثقافة ، لا سيما تاريخ الفن والدين اللذين يجمع بينهما من جهة التمثل والفكر ، ومن جهة ثانية التمثلات ، الموضوعات والافكار العامة حول هذه المواضيع العامة . وفيما يتعلق به العلوم الخاصة تتكون عناصرها من الفلسفة والمعرفة والفكر : ولكن موضوعاتها المباشرة هي المواضيع المتناهية والظاهرة . ان مجموعة هذه المعارف تطرد نفسها بنفسها من الفلسفة التي لا تهتم بهذه المادة ولا بهذا الشكل . ولكن اذا كانت من العلوم النظامية ، المتضمنة مبادئ عامة وقوانين ، واذا انطلقت من ذلك ، فلأنها تنحصر في دائرة مواضيع ضيقة . ويجري تخمين الاسباب الأخيرة ، وكذلك تخمين المواضيع نفسها ، يكون الاختبار الخارجي أو مشاعر القلب ، كالحس الطبيعي أو المكتسب بالحق والواجب ، تشكل المصدر الذي تستخرج منه . ان منهجها يفترض عامة وجود المنطق ، تعيينات الفكر ومبادئه .

ان اشكال الفكر ، وجهات النظر والمبادئ التي يحسب حسابها في العلوم والتي تشكل سند مادتها في المقام الأخير ، ليست خاصة بها وانما هي مشتركة مع حضارة عصر ما وشعب ما . وهذه الحضارة تكمن بوجود عام في التمثلات والغايات العامة ، في امتداد قوى الروح المتعينة ، التي توجه الوعي والحياة . ان وعينا يلم بهذه التمثلات ، يتقبلها كتعيينات أخيرة ، ويسير متخذاً منها ارتباطاته التوجيهية . لكنه لا يعرفها ولا يجعل منها موضوعات تناقضاته واهتمامه . واليك مثلاً مجرداً عن ذلك ، ان كل وعي يملك التعيين المجرد تماماً : الوجود واستعماله . تكون الشمس

في السماء . يكون هذا العنب ناضجاً ، وهكذا الى اللانهاية ، وان الثقافة الأرفع تنتقل الى علاقة العلة بالعلول ، علاقة القوة بظهورها ، ان كل معرفتها وكل تمثلها تخترقه وتسوّه هذه الميافيزيقيا ، إنها الشبكة التي تحتوي كل المادة الملموسة التي تشغلها في نشاطها . بيد أن هذا النسيج وعقدّه يحوّص في عمق المادة (Stoff) ، في الطبقات العديدة ، من وعينا المشترك . هذه المادة تحتوي على مصالحنا وأغراضنا المعروفة التي هي أمام عيوننا ولا تُجْتَلَب هذه الخطوط العامة الى السطح ، ولا تشكل بذاتها مواضيعاً لتفكيرنا .

أما مع الفن ولا سيما مع الدين فالأمر معكوسٌ اذ يجمع الفلسفة بهما المواضيع العامة تماماً . فهي الوسائل التي تجعلُ الفكرة العليا حيّةً أمام الوعي غير الفلسفي أي الحسي ، الحدسي ، التمثيلي ، وفي الزمان ، مع تقدم الثقافة ، تسبقُ الظاهرة تجلّي الفلسفة ، لهذا ينبغي ذكر هذه العلاقة وربط هذا التعيين ببداية تاريخ الفلسفة ، لانه ينبغي بالضبط تبيان المدى الذي يجب فيه استبعاد العنصر الديني وعدم البدء منه .

من المؤكّد ان الشعوب وضعت في الديانات طريقة تمثلها جوهر العالم ، مادة الطبيعة والروح وعلاقة الانسان بهذا الموضوع. هنا يكون الوجود المطلق موضوعاً لوعي الشعوب ، واذا درسنا على نحو أدقّ هذه الموضوعية ، يكون هذا الموضوع في نظرها هو الآخر (das Andre) ، الماوراء البعيد ، الخير أو المرعب والمعادي . ففي الصلاة والعبادة ، يستبعد الانسان هذا التعارض ويرتفع الى وعي الوحدة مع جوهره ، الى الاحساس بالنعمة الالهية وثقته فيها . واذا تمثلنا ، شيمة الأغريق مثلاً ، هذا الوجود كوجود خير بذاته ولذاته ، فإن العبادة تقوم بالحري على الاستمتاع بهذه الوحدة . والحال فإن الوجود هذا هو بعامة العقل الكائن بذاته ولذاته ، المادة الشمولية الملموسة ، الروح الذي يكمنُ مرتكزه (Urgrund) موضوعاً في الوعي ؛ اذن في ذلك تمثّل للوعي حيث لا توجد العقلانية (Vernünftigkeit) بعامة فحسب ، وإنما حيث أيضاً العقلانية الشمولية ، اللاتناهية . (استذكرنا اعلاه كيف ينبغي ، شيمة الفلسفة ، ان تفهم الدين أولاً ، أي انه يجب ادراكه والاعتراف به كمعقول ، لانه من صنع العقل الذي يتجلّى

وهو عمله الأسمى ، المعقول الأعلى . من الخلف الظن ان رهباناً تخيلوا ديناً لاجل الشعب على سبيل المداينة والمصلحة ؛ كذلك من السطحية والبلاهة ان نرى في الدين بدعةً خادعةً ، وهماً . غالباً ما أسيء استعمال الدين ، وهذا امكان هو حصيلة الشرط الخارجي والوجود الزمني للدين ، ولكن بما أنه دين من المحتمل جداً ان يتراخى هنا وهناك ويجري وراء هذا الانقياد الخارجي ، ولكن الدين هو الذي يقف بثبات في وجه الأهداف المحدودة وتعقيداتها ، مشكلاً المنطقة التي ترتفع فوقها . ان منطقة الروح هذه هي بالحري محراب الحقيقة بالذات ، المحراب الذي زالت عنه أوهام العالم الملموس ، التمثلات والأهداف المحدودة ، مجال الرأي والارادة الاعباطية . صحيح تماماً اننا معتادون على التفريق القائم بين التعليم والشرية ، بين العمل المفتعل وابتكار الناس ، بمعنى ان هذه التسمية الأخيرة تدل على ما يضرب جذوره ، كظاهرة ، في الوعي ، العقل او ارادة الانسان ، وما يتعارض مع العلم المتعلق بالله والامور الالهية . ويمكن أيضاً دفع هذا التعارض وهذا الخفض للانساني قُلْعاً ، لان هناك تعلماً يدعو الى التأمل في حكمة الله في الطبيعة ، وبالتالي تُمَدح الشجرة في عظمتها ويذارها (١) وغناء العصفير ، قوة الحيوانات واقتصادها بوصفها من صنع الألوهة : كذلك تذكر حكمة الله وطيبته وعذله فيما يتعلق بالامور البشرية ، ولا تذكر اطلاقاً بخصوص الاجراءات والقوانين ولا بخصوص الاعمال وسير العالم التي انتجتها الارادة ، بل تذكر بصدد المصائر البشرية ، نعني بصدد ما هو خارج المعرفة والارادة الحرة وما هو محتمل في المقابل ، بحيث ان هذا الجانب الخارجي والمحتمل يعتبر جوهرياً من حيث اسهام الله فيه ، لكن الجوهر الذي يكون مصدره ارادة البشر ووعيهم انما يعتبر كعمل للانسان . ان توافق الظروف ، الشروط ، الأحداث الخارجية مع غايات الانسان هو دون ريب شيء أرفع ، ولكن فقط لأنها غايات بشرية وليست غايات طبيعية ، شيمة حيوانية عصفور يجذ مرعاً . الخ . هي التي يجري اعتبار هذا التوافق فيها . لكن اذا رأينا السمو في كون الله هو رب الطبيعة ، فما هي اذن الارادة الحرة ؟ الا يهيمن على

(1) Gellert : الشجرة في عظمتها والبدار يصيحان : خلقي الله - كريستيان جيلير ، كاتب خرافات واخلاقيات مشهور جداً (1715- 1769) - ملاحظة المترجم .

الروح او بالبحري، بما انه هو روح بذاته اليس هو الرب في ملكوت الروح (im geistigen) ، والرب الذي يسود على او في هذا الملكوت اليس أعلى من الرب الذي يسود على الطبيعة أو فيها ؟ لكن تقديس الله في مواضع الطبيعة ، في الأشجار والحيوانات مقابل الإنسان ، الا يبعدنا كثيراً عن ديانة قدامى المصريين الذي وعوا الألوهة في الطيور المائية (ابو منجل ibis) والقطط والكلاب ، او عن بؤس هنادكة الماضي واليوم الذين لا يزالون يقدسون الابقار والقردة كما الآلهة ، آخذين على عاتقهم تغذيتها في حين انهم يتركون البشر يموتون جوعاً ؟ وحتى انه يعتبر من الهرطقة وخرق المقدسات انقاذهم من هذا الموت بذبح هذه الحيوانات او باعطائهم علفها . بهذا الصدد يقول المسيح قولاً مختلفاً ، (متى ، 71، 26-30) : « انظروا الى طيور السماء . انها لا تزرع ولا تحصد ولا تجمع الى مخازن وابوكم السابوي يقوتها . الستم انتم بالبحري افضل منها . . - فإن كان عشب الحقل الذي يوجد اليوم ويطرح غداً في التور يلبسه الله هكذا، أفليس بالبحري جداً ان يلبسكم » ان امتياز الانسان ، صورة الله ، الذي يميزه من الحيوان والنبات هو بدون شك امتياز ممنوح بذاته ولذاته ، والحال فإننا حين نطرح السؤال اين يمكن البحث عن الالهي وادراكه انما نشير بالعبارات التي ذكرنا ليس الى الأمثل وانما الى ما هو ادنى (1) . لاجل معرفة الله ، هناك سبب آخر يجعل المسيح لا يؤسس هذه المعرفة والايان به على الاعجاب بالكائنات الطبيعية ولا يؤسسها على الدهشة التي قد توجيها السلطة المزعومة على الكائنات هذه ، على الاشارات والمعجزات ، وانما يؤسسها على شهادة الروح .

يبدو ان هذا العنصر العقلاني بوصفه مضموناً أساسياً للدين يمكن استخلاصه منه ، يمكن اخراجه وعرضه كتتمة تاريخية للفلسفات . لكن الشكل الذي يتخذه هذا المضمون في الدين ، مختلف عن الشكل الذي يرتديه في الفلسفة ، لهذا فان تاريخاً للفلسفة يمتاز ضرورة عن تاريخ للدين . كم بينهما من القرابة والموثة ، فمن التقاليد القديمة عرض فلسفة فارسية ، وفلسفة هندوكية . الخ . وهي عادة لا تزال

(1) في الهامش : شهادة .

سارية جزئياً في تواريخ كاملة للفلسفة . وهناك أيضاً خرافة شائعة في كل مكان تقول إن فيثاغورس Pythagore ، مثلاً ، قد ذهب للبحث عن فلسفته في الهند ومصر ، ذلك مجد قديم لتلك الشعوب ، مجد الحكمة المفهومة على انها تتضمّن الفلسفة أيضاً . يضاف الى ذلك ان تمثلات وعبادات آسيا الصغرى التي تغلّغت في الغرب ايام الامبراطورية الرومانية ، اطلق عليها اسم الفلسفة الشرقية . فاذا كانت الديانة المسيحية والفلسفة تعتبران في العالم المسيحي منفصلتين ، فان الأمر خلاف ذلك في التاريخ الشرقي القديم حيث اعتبرت الديانة والفلسفة لا تقبلان الفصل بينهما حتى وان كان المضمون يرتدي فيها شكل الفلسفة . نظراً لان هذه الأفكار شائعة ، سيكون من المناسب لاجل تعيين حل خاص بعلاقة تاريخ الفلسفة بالمفاهيم الدينية ، ان نسجّل بعض الملاحظات الدقيقة حول الشكل الذي يميّز المفاهيم الدينية من المقترحات والقضايا الفلسفية .

والحال ، فان الشكل الذي يجعل الموضوع بذاته ولذاته ينتمي بخاصة الى الفلسفة ، هو شكل الفكر ، شكل العام بالذات . في الدين ، يكتفُ الفن هذا المضمون مع الحدس الخارجي المباشر ، ثم مع التمثيل والحساسية . ان الدلالة تخاطب النفس العاقلة l'âme pensive ، فهي شهادة الروح التي تحتوي على هذا المضمون . ولجعل الأمر هذا أبين لا بد من التذكير بالفرق القائم بين ما نحن عليه ، بين ما نملك ، والمعرفة التي نملك عن ذلك ، اي التي نملكها كموضوع . هذا الفرق هو النقطة المتناهية الأهمية التي يتعلق الأمر بها وحدها في ثقافة الشعوب والأفراد ، وهو الذي برز اعلاه كفرق في التطور والنمو . اننا بشر ونملك عقلاً : وما هو بعامة معقولٌ مجد صدى لدينا ، في شعورنا ، في نفسنا وقلبنا وفي ذاتيتنا بصورة عامة . ان هذا الصدى ، هذه الحركة المتعينة التي بواسطتها ينتسب المضمون اليها بوجه عام ، هو صدانا ، وان جملة التعيينات التي يتضمنها تتمركز وتنمو في هذا البطون - انها حياة غامضة للروح بذاته ، في الجوهرية Substantialité الشمولية . ان المضمون يهايم على هذا النحو تماهياً فورياً مع اليقين البسيط ، المجرد ، يقيننا بذاتنا ، ومع وعينا لذاتنا . لكن الروح ، لانه روح هو في الوقت نفسه وعي بشكل رئيسي . ان التركيز المنغلق في بساطة الأنا (Selbst) يجب ان

يتموضع Objectiver لاجل ذاته وان يبلغ المعرفة . ويكمن الفرق برمته في نوع ، في طريقة هذه الموضوعية ، وبالتالي في نوع الوعي وطريقته . ان هذه الطريقة تنطلق من التعبير البسيط عن الاحساس الغامض (Dumpf) حتى عما هو أكثر موضوعية ، الشكل الموضوعي بذاته ولذاته ، الفكر . ان الموضوعية الأيسر ، الأكثر صورية ، هي التعبير والتسمية بالنسبة الى هذا الشعور ، وهي الاستعداد بالنسبة اليه ، الذي يسمى تقبلاً ، صلاةً ، الخ . فلنصل ، لنكن متقبلين الخ . يستذكر هذا الشعور فقط . لنفكر بالله ، مثلاً ، تعني أكثر ، نُعبّر عن المضمون المطلق ، الفهمي لهذا الشعور الجوهرى ، عن هذا الموضوع المتميز عن الشعور ، بوصفه حركة ذاتية ، واعية لذاتها ، او هو أيضاً المضمون المتميز لهذه الحركة بوصفها شكلاً . غير أن هذا الموضوع ، وان كان يتضمن بذاته كل المضمون الجوهرى ، لم يتطور بعد كفاية ولم يزل بكامله غير متعين . والحال ، فإن إغناء هذا المضمون ، واكتناه الشروط الصادرة عنه ، والتعبير عنها وجعلها واعية ، انما هو اصل الدين وولادته وتنزيله . وان الشكل الذي به يكتسب هذا المضمون المتنامي الموضوعية أولاً ، انما هو شكل الحدس المباشر ، التمثل الملموس ، او تمثل أدق مستخلص من الظواهر والشروط الطبيعية ، المادية او الروحية (geistih) . ان الفن هو وسيط هذا الوعي حين يمنح القوة والمتانة للمظهر التخيلي الذي ترتديه الموضوعية وهي تعبر الحساسية ، ان الحجر القدسي غير المتشكل ، المكان البسيط او اي شيء يسمح بادئ الأمر لحاجة الموضوعية الى التعلق ، انما يتلقى من الفن شكله وسياته ، يتلقى منه تعييناً ملموساً ، مضموناً أدق يمكن ان يُعرف وينوجد من الآن فصاعداً كموضوع للوعي . وهكذا صار الوعي معلّم الشعوب ، كما هو الحال مثلاً لدى هوميروس وهزود اللذين صنعا للاغريق سفر آلهتهم Théogonie (1) ، واللذين بواسطتهما ارتفعت التمثلات والتقاليد المبهمة ، المحفوظة او المكتشفة حيثما كان ، المتطابقة مع روح شعبيهما الى مطاف صور وتمثلات متعينة ، فجرى تحديدها على هذا النحو . ليس الفن هنا هو الذي يعاود انتاج المضمون لديانة متطورة ، مكتملة من حيث الافكار والتمثلات والعبارات ، في الحجر ، على القماش او بالكلمات ،

Hérodote, II, LIII. (1)

كما يفعل فنُ العصر الحديث الذي حين يعالج مواضيع دينية أو تاريخية ، وحين يرتب تمثلات وافكاراً موجودة سابقة ، انما يعبر بموجب فكرته الخاصة ، عن المضمون ، المعبر عنه سابقاً تعبيراً كاملاً على منواله . إن وعي هذا الدين هو حصيلته التخيل المفتكر او الفكر الذي يفهم فقط بواسطة عضو التخيل والذي يحدّ تعبيره في إبداع الخيال (١) . فمهما تكشف في الدين الحقيقي ويتكشف الفكر اللامتناهي ، الروح المطلق ، فإن الوعاء الذي يتجلّى فيه هو القلب ، الوعي التمثلي وادراك المتناهي . وبوجه عام ، لا يخاطبُ الدينُ كل نوع ثقافي فحسب - فقد بُشّر الفقراء بالأنجيل - وانما يفترض به كدين ان يتوجّه صراحة الى القلب والنفس ، وان يتغلغل في فلك الذاتية وكذلك في مجال التمثل المتناهي . ففي الوعي الذي يدرك والذي يتأمل في ادراكاته ، لا يملك [الانسان] ، بطبيعته ، لكي ينظر في شروط المطلق سوى شروط متناهية يمكنها وحدها ان تفيد - سواء بالمعنى الحقيقي او حتى بالمعنى الرمزي - لاكتناه طبيعة اللامتناهي وشروطه هذه ، وللافصاح عنها .

ففي الدين ، بوصفه التزيل الأقرب والمباشر من الله ، وحده شكل النوع التمثلي والفكر المتناهي التأمل لا يستطيع ان يكون الشكل الذي يُعزى اليه الموجود هنا في الوعي فحسب ، وانما يجب ان يظهر في هذا الشكل ، لانه هو الوحيد الذي يمكن ان يتضمّن الوعي الديني . ولكي نجعل هذا الأمر اشد وضوحاً ، لا مناص من القول ما هو معنى الفهم . لهذا ، كما سبقت الملاحظة آنفاً ، يكون المرتكز الجوهرى للمضمون ضرورياً ، وهو حين يعرض نفسه أمام الروح كجوهره المطلق انما يبلغ قصده الباطني ، فيلقى فيه صدئاً ويتلقى منه الشهادة .

إن في ذلك الشرط الأول المطلق للفهم ، فما لا يوجد فيه بذاته لا يمكنه التغلغل فيه ، لا يمكنه الوجود لاجله ، - ان المقصود بقولنا هو المضمون الذي يكون لا متناهيًا وخالداً . لان الجوهرى بوصفه لا متناهيًا هو بكل وضوح الذي لا يحلّه حدٌ فما ينتسب اليه ، وإلاّ فانه سيكون محصوراً فلا يكون الجوهر حقاً ، لهذا فان الروح

(١) في الهامش : ليس الغلاف (Hülle) أولاً - ليس بصورة مجردة لذاتها من ذي قبل .

ليس بذاته ما هو متناو ، خارجي ؛ لان ما هو متناو وخارجي لا يعود ما هو في ذاته ، بل ما هو بالنسبة الى شيء آخر ، ما هو داخل في علاقة . ومن جهة ثانية ، بما انه يلزم للحقيقي والخالد ان يعرفا ، نعني أن يتغلغلا في الوعي المتناهي ، ان يكونا لأجل المروح ، هذا الروح الذي يكون كل شيء بالنسبة اليه اولاً ، متناهيًا ، فيمكن نوع وعيه في تمثلات وصور الاشياء والعلاقات المتناهية . وتعتبر هذه الصور شائعة وعادية في نظر الوعي : وهذا هو الشرط العام للمتناهي ، الشرط الذي تم استيعابه واستعماله كوسيلة (Medium) عامة لتمثله ؛ وكل ما يبلغه يجب اجتلابه اليه ، لكي يتمكن من امتلاكه فيه ومن التعرف فيه الى ذاته (1) . فاذا حصلت له حقيقة في صورة أخرى ، فمعنى ذلك ان هذه الصورة غريبة عنه ، اي ان المضمون ليس لها . ان هذا الشرط الثاني للمعقولية Intelligibilité هو بشكل اساسي الشرط الذي تتعلق به ظاهرة الفهم واللافهم ، لان ما يأتي أولاً ، اتحاد الجوهر مع ذاته ، يتم بلاوعي ، على نحو فطري ، لانه بوصفه هو الجوهر ، فان النشاط اللامتناهي والمحض لا يكون متعسراً في مواجهة الوعي . لكن الجانب الآخر يخص وجود المضمون هنا ، نعني وجوده في الوعي ؛ واذا كان ينبغي أولاً لا ينبغي لشيء ما ان يكون مفهوماً ، واذا كان ينبغي للوعي ان يمتلك مضموناً لنفسه ، وان يجد نفسه واليهما يتعرف فيهما هو موضوع لها ، فإن من شروط ذلك ان يحدث الشيء أمام الوعي في صورة ميتافيزيقيته المألوفة : لان علاقاته العادية تشكل ميتافيزيقيته ، فهي الشبكة التي تمر في كل حدوسه وتمثلاته الخاصة وذلك فقط بوصفها متضمنة فيه وبوصفها عارفة لها . إنها الجهاز العقلي الذي تستقبل النفس بواسطته مضموناً ، والمعنى الذي بواسطته يكتسب الشيء معنى ويكون له معنى بالنسبة الى الفكر . حتى يكون شيء ما معقولاً لديه ، أو كما يقال أيضاً ، مفهوماً ، فلا بد له من العودة الى ميتافيزيقيته ، الى جهاز نفسه (Gemüt) ؛ وبهذا الثمن يكون متطابقاً مع إحساسه . إن الادراك شيممة الاحساس (Sinn) يعبر عن الوجهين اللذين اشرنا اليهما : ان ادراك انسان ما او شيء ما او أيضاً إحساسه يشكّل قوامه (Gehalt) ،

(1) انّ ما سيلي موجود في الجزء الثاني من الأعمال اللاحقة الذي يتضمن مخطوطات in. f. (وما سبق متضمن في 40- 41). لقد اُشار هيجل بنفسه الى ذلك . الا ان المقطع مفقود في الطبعة القديمة .

هيئته ومضمونه الموضوعي : لكن العقل (Verstand) الذي احيط به أو الذي املكه عن شيء ما أو المعنى الذي يحمله هذا بالنسبة اليّ - (انني املك عقل شيء ما أو ان لهذا معنى عندي) - انما يتعلّق بالشكل الذي يرتديه بالنسبة اليّ ، يتعلّق بالميتافيزيقيا التي تحيط به ، سواء كانت هذه الميتافيزيقيا خاصة ام لا يتمثّل . وعليه ، فإنه شيئاً ما بات معقولاً بمثال مأخوذ من الوسط العادي لشروط الحياة ، مأخوذ من حالة ملموسة تظهر في مظهر المطلوب لفهامه بحيث لا تغدو الحالة المختارة رمزاً أو مثلاً . وبوجه عام يكون معقولاً ما هو معروف سابقاً بشكل مشترك ؛ وهكذا نسمع القول في خطبة رجل كنسي انها خطبة ميسورة الفهم عندما يتألف خطابّه من آيات توراتية شائعة من تعاليم أخرى معروفة أيضاً في الكتاب الديني . صحيح ان هذه المعقولة المتوقّفة على معرفة الشيء لا تستند الى اية ميتافيزيقيا ، ولكن ترتيماً معيناً للروح يفترض اولاً المعقولة المأخوذة من الحالة الملموسة للوعي الحسي المشترك . إننا نجد ميتافيزيقيا أكثر تشكلاً وتكوناً في التاريخ البراغماتيكي ، مثلاً ، الذي يسعى لجمع الاحداث في مسلسل من الاسباب والمسببات ، من العلل والتائج (1) ؛ ان الاسباب ، العلل ، الشروط ، الظروف ، هذه كلها تجعل الحدث معقولاً . كذلك نفترض ان تاريخ شيء ما يجعلنا نفهمه أولاً ، وان هذا الفهم الأولي ، لو علمنا كيف تم في الماضي ولو ادر كنا على نحو أفضل كيف علمنا ، لجعلنا نمضي الى الأبعد ، الى كيف كان ذلك من قبل ، ومن قبل ، وأيضاً من قبل ، الخ ، كذلك يحدث ان يعتقد الفقهاء انه يجب علينا ان نعتبر انه من صميم فهم الشيء المعني ، اذا كان بمستطاعهم القول كيف كان ذلك سابقاً . وفيما يتعلّق بالدين استطاعت ميتافيزيقيا بسيطة تقريباً بساطة الدين أن تجعل في حين من الدهر كل شيء ميسوراً على الافهام . وحين يُعلن بين بطلان بعض التجريدات العامة ، شيمة الوحدة ، حب الناس ، قوانين الطبيعة والأفكار الدينية من هذا النوع ، فإننا نملك لشرح ظهورها بين الناس ، النحو الذي يوصل الى فكرة باطلة ، مثال ذلك الكذب ، الحماس ، الشراة وامور أخرى من هذا النوع medii termini ؛ وحين نعرض الدين كأنه عملٌ من اهواء الرهبان وخداعهم ، تغدو القضية مفهومةً على هذا النحو ومعقولة .

(1) في الهامش : امثلة تينان Tennemann - المقلوبة . (راجع جول تينان الملحق ، ص : 33)

إن هذا الحد الأوسط ، شرط معقولية المضمون المطلق أو بمعنى آخر شرط ما يشكّل وجوده ، انما يربطها بالوعي الذاتي . فهذا الحد الأوسط او الشكل الذي يوجد فيه المضمون المطلق للدين ، هو الحد الذي يمتاز به الفلسفة عن الدين . ان العقل الخالد ، الكلمة المتجلية (اللوغوس) المفصحة عن نفسها ، المتنزلة ، انما يتنزّل على الروح (Genüt) والتمثل ويتنزّل بهذه الصورة فقط على النفس والتمثل ، على الوعي الذي يحسّ ويفتكر بذكاء في المضمون . اما التأمل اللاحق ، الأكثر تحريراً ، فيبدأ باعتبار هذا التكوين وهذا النوع الوجودي بمثابة غلاف قد تتخفّض الحقيقة تحته وتسعى جهدها لكي تنتزع عن المضمون الداخلي هذا الغلاف ، ولكي تستخرج الحقيقة عارية وخالصة كأنها حقيقة بذاتها ولذاتها . وبالتالي ، فإن التأمل العقلي يعتبر الشروط المتناهية للحدس الملموس وللتمثل كأنها غير متطابقة مع المضمون الشمولي اللامتناهي ، فاصطنع لنفسه فكرة مع تعيينات اعلى مما هي عليه هذه الأشكال . فتبين أولاً أن التجسيم هو الذي يحده التأمل متناقضاً مع فكرته . ذلك ان تعارض الفلسفة مع التمثيلات الشعبية المزعومة للميثولوجيات وصراها تصدها ، هما ظاهرة قديمة . ومثال ذلك ان اكزبنوفان Xénophane كان يقول لو كان للأسود والثيران أياذ لتقوم بأعمال فنية مثل البشر ، فانها كانت تصف الآلهة وتسميها وفقاً لصورتها الخاصة . ويقف مثل افلاطون لاحقاً وموسى ومن قبله الانبياء عامة ، مستنداً الى دين أعمق ، ضد هوميروس وهزيود لانها نسباً للآلهة ما يصح ان ينسب للبشر ، معتبرين ذلك خزياً وعاراً :

[بيت شعر باليونانية ، الأصل ، ص 55] (1)

والحال ان ما عجز عن الاتيان به الاسود والثيران ، اتى به الناس الذين ، شيمة الهنادكة والمصريين ، وضعوا وعيهم في الحيوانية . ثم وضعوه في الشمس والكواكب وفي الأشياء الأدنى أيضاً - وهذا ما ينفرد به الهنادكة بشكل خاص - ، في التشكيلات الأكثر تغضناً والأشدّ حزنًا التي ينتجها خيال مغامر وبائس . غير ان التجسيمية تتضمن فوراً مقياساً معيناً ، ولكن صوراً من هذا النوع يبدو انها لا مضمون لها معيناً

(1) مقطع من اكزبنوفان في Sextus Enpivias ، طبعة موتشان. Adv. math. IX, 193.

سوى الجنون ، فالمضمون بالنسبة الى عقل كهذا لا يمكنه الا ان يكون فقيراً جداً .

وبينما جرت العودة بالضرورة في هذه الأيام الأخيرة ، الى عدم رؤية شيء آخر سوى الخطأ والبطلان في الميثولوجيات وهذه الاجزاء من الدين التي تتعلق بالتمثل ، فقد ترسخ الايمان في العقل رسوخاً كافياً لكي نفتكر ، طالما ان البشر ، الأمم ، هم الذين يضعون وعيهم المطلق في هذه الصور والتمثلات ، بانه ينبغي الا يوجد فيها سوى نفي هذا المضمون فحسب ، والمما يجب ان يوجد فيها أيضاً ، وبشكل جوهري شيء من الايجابية ؛ هكذا جرى اعتبار التناهي ومن ثم العنصر المغامر واللا محدود في وقت مبكر كغلاف يخفي مضموناً واقعياً . من هذه الزاوية ، يغدو بلا أهمية التفكير بأن هذا الغلاف قد استعمل لقصد معين من جانب الرهبان وعلماء الدين ، وايضاً لاي قصد جرى استعماله . من جهة ثانية ، ربما لا يمتد هذا الفحص ولا يشمل سوى الميدان التاريخي ، ولكن حتى وان نجحنا في رسم تاريخي لبعض الحالات حيث يمكن للتمثل ان يكون كشفاً لاصل مقصلي ، فان الأمر يكون على هذا المنوال عموماً كما جرى تبين ذلك - وهذا يمكن البرهان عليه تاريخياً بالحري - بأن الحقيقة التي تتكشف لم تتمكن من الظهور إلا بواسطة التمثل ، الصورة ، الخ (1) . في حين أن العنصر الآخر ، عنصر الفكر ، لم يكن قد وضع بعد وهيء ليكون ارضاً صالحة لاستقبال هذا المضمون ، ومن جهة ثانية ليس توجه الدين من حيث هو دين هو الذي جعل لمضمونه هذا العنصر كمرتكز (Boden) لظاهرتة . صحيح ان الفلاسفة استعملوا أيضاً شكل الأسطورة لكي يتمثلوا قضاياهم الفلسفية ويجعلوها أكثر تفتحاً أمام العقل والخيال ؛ كذلك غالباً ما نسمع من يقلر ويحسب افلاطون لهذا السبب (2) كما لو أن عبقريته كانت قد تعاضمت به ، فازدادت من جراء ذلك ، وصارت شيئاً أرفع مما يمكن ان يكونه الفلاسفة عادة ، ولم يقم به هو نفسه في اعمال أخرى ، مثلاً في كتابه Parménide المجرد والجفاف . ولا شيء يدهش في كون افلاطون محبوباً بشكل خاص بسبب اساطيره ، لان هذا الشكل يساعد على

(1) في الهامش : افلاطون ، ارسطو ، البتقون والاحرار .

(2) في الهامش : أساطير افلاطون .

اكتناه أيسر للفكرة العامة ، وعلى جعلها مألوفة أكثر ، وهي مغلفة بهذه الزينة ولكن ليست أساطيره قطعاً هي التي جعلت افلاطون فيلسوفاً ؛ فبعد ما ترسخت الفكرة ترسخاً كافياً لكي تصبح قادرة على الوجود في عنصرها الخاص ، باتت هذه الصورة زينة غير مفيدة يمكن بلا ريب استبدالها باستحسان ، ولكنها لا تستطيع من جهة أخرى ان تجعل العلم يتقدم ، ولا اهمية تذكر لهذا الاهتمام الخارجي سوى جرّ هذا الشخص اوداك الى التفلسف . ومن جهة ثانية ، وباستمرار يقابل هذا الاهتمام المزعوم إجحافاً معيناً . وعليه يمكن القول ان طريقة التفلسف هذه بالأسطورة يمكنها توليد القول بان الاساطير من الفلسفة ، ومن جهة ثانية إن هذا المنهج يجعل من الممكن إخفاء العجز والرعونة اللذين نشعر بهما لدى تقديم المضمون المهم ، في صورة فكرية ، وهو شكل الفلسفة الوحيد ، ولدى اعطائه تعييناً حقاً . والحال ، فإن افلاطون لم يُرِدْ كشف الغطاء عن مقترحاته ، التي كان في المقابل قد اعلن عنها من قبل في صورة فلسفية أكثر ، بواسطة الاساطير ، لكنه سعى لجعلها بذلك أوضح وأيسر على التمثيل . فمن الخطأ الكلام على اساطير ، رموز وبالأخص بوصفها أغشية تخفي الحقيقة . وانما بالحري القول ان الاساطير والرموز والشروط المتناهية عموماً التي تعبّر عن الحقيقة تعي التي بموجبها ينبغي للحقيقة ان تعبّر عن نفسها اي ان تتكشف . في بعض الحالات الخاصة يمكن البرهان على ان الرموز والصور الأخرى من هذا النوع جرى استعمالها على سبيل الألغاز لجعل من مضمونها سراً يصعب اختراقه (1) . وبالإمكان ان نفترض هذا القصد فيما يختص برموز الماسونية واساطيرها ؛ ولكن لا داعي في هذا المجال لاثهامها ظلاً عندما نكون مقتنعين ، ونحن لا نعلم شيئاً خاصاً جداً ، بانها لا ترمز الى اي شيء بالتالي . وسوف نفتتح بسهولة انها لا تملك ، ولا يوجد لديها شيء احتياطي فعلاً من الحكمة والعلم او المعرفة الخاصة ، لا يوجد عندها شيء من حكمة لا يمكن ايجادها في كل مكان ، اذا نظرنا الى الكتابات الصادرة عنها مباشرة ، وكذلك الكتابات التي ينتجها اصدقائها واربابها في أي فرع من فروع العلوم والمعارف ؛ فلا يوجد فيها شيء يتخطى حد

(1) في الهامش : للماسونية . . الأسرار

الثقافة العامة المألوفة والمعارف الرائجة . واذا اردنا الاعتقاد في إمكان الحفاظ على الحكمة كشيء ما موضوع في الجيب فتتلقى منه ما يلزم بواسطة هذا الجيب الذي يستخرج منه المرء آراءه في الحياة المألوفة والعلم السائد ، فاننا لا ندرك فيما تكمن طبيعته المقترح الفلسفي ، الحقيقة العلمية ، والطريقة العامة في التفكير والمعرفة . فليس المقصود هنا سوى ذلك ، ليس المقصود معارف تاريخية ، ولا معارف الخصائص بوجوه عام ؛ لان هذه وعددها لا يتناهى يمكن ان نجعل منها أسراراً ، وعلى قدر ما ينعدم الاهتمام في معرفتها يغدو هذا الاهتمام ثانوياً جداً . وان الاعتقاد في الامكان هذا او بالحرى في وسيلة الفصل بين نظرة عامة ومضمونها ، التي يملكها الفاعل ، نظراً لكونها عامة بذاتها وفي مقدرتها ، فتسترعى انتباهه جيداً ، وان الرغبة في فصلها عن تجليات الباقي من حياتها ومن وجودها الروحي الملموس ، يكون مثيراً للمضحك أيضاً شيمة الاعتقاد في وسيلة خليقة بفصل النور عن إشراقه ، او القدرة على امتلاك نار لا تدفئ⁽¹⁾ . فنرى انه غالباً ما ينسب أيضاً الى اسرار القدماء الحرارة الكامنة في حكمة ومعرفة خاصتين ؛ واننا نعلم ان كل المواطنين في اثينا كانوا يدرّبون على اسرار اليزيوس Eleusis ؛ ولم يكن سقراط قد قبل في ذلك المضمار ، ومع ذلك نرى كم كان معتبراً في نظر مواطنيه وجميع اولئك الذين كانوا يعاشرونه ، على الرغم من تدريبهم على تلك الأسرار ، فكانوا منه يتعلّمون مجدداً ، وينظرون الى ما كانوا يتعلّمونه منه ، كانه وحده المعرفة الجديرة بالاعتبار ، كانه ثروة حياتهم .

والحال ، عندما يتعلّق الأمر بالميثولوجيا والدين فإن الشكل الذي يحتوي الحقيقة لا يكون فقط غلافاً . وانما يفترض فيها بالحرى الكشف الدقيق عن مضمون الحقيقة ؛ وهناك من جهة ثانية تعبير ارعن ، رائج حالياً ، يقول ان العالم مقترح على الانسان كلغز ، وان في ذلك علاقته الأخيرة بالانسان . لكن الله تجلّ في الطبيعة ، فهو دالّتها ، وهو كلمة للغز . غير انه كما تجلّ في الطبيعة تجلّ في عالم الروح ، لان المدرك الذي يناسبه أكثر هو أنه روح وهكذا فإن تمثل الميثولوجيا

(1) في الهامش : امثال الناس المثقفين - حياة رديئة - نوع آخر تماماً - حكم ، تمثلات .

والدين لا يستره بوجه عام ، وانما يكشفه . وبالتالي ، فمن طبيعة الحدس الملموس ، مثل تمثّل العلاقات العينية والمتناهية ، وبوجه عام من طبيعة الرمز الأ يكون له وجود متطابق مع الفكرة اللامتناهية ، فهذه اذن تستر حين تتكشف من خلاله . فهو الجوهر الذي يكون الوجود بفضل ظاهره ، وبشكل أدق : إنّ ما يتبدّى في الظاهرة هو الجوهر (Wesen) لكنه يظل ظاهرة فحسب : فهو يحتوي أيضاً على التعيين بانه ليس هو الجوهر . وفي التفريق بين الاسطورة ودلائها ، وبذلك بين التمثل الأسطوري وعرض الفكرة المعتبر بمثابة التمثل الطبيعي ، بمثابة غلاف لهذه الفكرة ، يكمن التمني بان تكون الدلالة هي المضمون الخاص وان هذا المضمون لا يمثل في حقيقته إلا اذا كان متجرداً عن الشكل الملموس والشروط المتناهية ، وكان مستخلصاً منه ك فكرة . ففي الفكر لا يعود هناك تفريق بين التمثلات او الصور ودلائها ، فهو دلالة نفسه ، وهو موجود هناك كما لو كان موجوداً بذاته . وبالتالي اذا كانت الميثولوجيا والتمثلات تكشف جوهرياً عن حقيقة الفكرة ومضمونها ، ففي ذلك أيضاً شيء غير مخصص لهذا المضمون ، لكن الفكر هو بوجه خاص ما يكون لذاته .

ان الميثولوجيا ، وكذلك ما لا يُعتبر خاصاً بالتمثل غير الاسطوري ، تحتاج اذن الى شرح (1) وهذا الشرح ليس شيئاً آخر سوى نقل الاشكال الملموسة وشروطها لمتناهية بوجه عام الى اواصر روحية ، اواصر فكرية . وان شروط الطبيعة اللاعضوية والطبيعة الحية مثل شروط النفس والارادة الطبيعية ، وكذلك مثل الاغراض المباشرة في الطبيعة والمشاعر والرغائب على الصعيد الروحي المتحررة من صورته المباشرة والمفتكرة تجريدياً ، انما تقدّم علاقات ومضموناً ترتدي طابعاً عاماً من حيث هي افكار . (بيد ان هذه الأفكار اذا كانت تقدم الدلالة ، فلا يبدو اننا كسبنا شيئاً من هذا التبدل في الشكل ، بالمقارنة مع لا تناهي المضمون ؛ لان هذه الروابط المتناهية وهذا المضمون لم تتحول الى لامتناه مائل ؛ وليس المقصود فقط تماثلاً بين مضمون الاسطورة والعناصر الأخرى غير المناسبة وبين الأفكار ، وانما هذه الأخيرة تكون

(1) في الهامش : مقطع من Timée حول الكيد .

المضمون بأسره في تعيينه البسيط الملموس ؛ وبما ان الرابط او الاساس الجوهرى متناه ، فإن الامر يظل هكذا في الشرح الذي لا يكمن دوره الا في استخلاص الجوهر من حيث هو جوهر . ولكن المضمون المروي ، بوصفه فكراً ، يبدو هكذا وبهذه الصفة جديراً بأن يكون تعييناً للامتناهي ، اذا لم تتصور الالهى فقط بوصفه لا متناهياً سالباً لا يجوز ان يعود اليه المضمون المتعين إطلاقاً) . وعليه فإن شعوراً كالغضب او ان علاقة عضوية كالتناسل ، المنقول الى التعيين (Bestimmtheit) الروحي والعام للعدل في مواجهة الشر ، الى الانتاج عامة او الى الوجود - العلة *être-cause* ، لا يعود يُنظر اليها كأنها غير جديرة بأن تكون صفة خاصة او متصلة بالمطلق . فمبدأ تشكيلات اوزيريس Osiris ايزيس Isis ، وتيفون Typhon ، مروراً بالتواريخ الميثولوجية التي لا تحصى ، كانت الحاجة ملحة ، في عصور شتى ، لاعتبارها بمثابة التعبير عن مواضيع طبيعية ، كالكواكب وادوارها ، والنيل وتقلباته ، الخ . ثم عن حوادث تاريخية كمصائر الشعوب واعمالها ، وعن احوال العادات وتغيراتها في العالم الطبيعي والسياسي للحياة ، وصولاً الى شرحها حيث نكتشف فيها ونستخرج منها دلالة من هذا النوع . ان غاية هذا التفسير هو جعلها معقولة : فلا نفهم كيف ان موت اوزيريس ، الخ . يمكنه ان يكون ذا طابع إلهي . وبالتالي في هذه الحالة تبدل مصطلح الفهم وتقلب . ان هذه التمثلات الملموسة ، الموسومة بالتجسيمية ، هي التي تعتبر غير معقولة في هذه الحاجة التفسيرية ؛ وهناك مفهوم آخر لله ، نصل الى ان نجد له في هذه الأشكال تصوراً روحانياً (geistiger) أكثر ، وفكرياً أعمق ، وأعم . اذن ، على هذا النحو نتصور الله او بالحري ما هو متطابق فقط مع هذا التصور الذي ندرسه والذي نجده معقولاً عندما نتكلم عن الله . فعندما نتحدث عما يجب ان يكونه الله الذي انتزعنا منه اعضاء التناسل الذكورية ، وابدلناها من اعضاء كبش ، لا نفهم انه يمكن قول هذا عن إله ؛ او أيضاً لا نعود نفهم ان الله قد أمر ابراهيم بأن يضحي ابنه . لقد سبق للقدماء أن بدأوا يقلقون من فهم السرقة او الزنا المذكورين اعلاه والذين تأتيا الالهة .

فاما ان نعلن ان أشياء كهذه هي فقط أخطاء مجردة وبالتالي لا نعود نقول انها غير معقولة . واذا أعلنها معقولة واحتفظنا بالزعم اننا نفهمها ، فمعنى ذلك انه يوجد

فيها شيء ما يمكنني امتلاكه وله معنى حقيقي أو على الأقل له معنى شكلي يتصلُ بشيء آخر (1) .

بعد ما قلّمنا الاساس العام لما هو التطور في الزمان :

(1) وجدنا أولاً تمثّل كمال الفلسفة كروية (Schauen) وفكرة ومعرفة خالصة - ولكن هذا الشرط يمكنه ان يكون

1 - خارج الزمان ، وليس في التاريخ إطلاقاً ،

2 - الا ان هذا يعتبر مضاداً لطبيعة الروح ، المعرفة . فالوحدة البدائية المنبسطة مع الطبيعة ليست شيئاً آخر سوى حدس غامض ، حدس مركّز يكون لهذا السبب مجرداً ، غير عضوي بذاته . ولا مناص لله والحياة من ان يكونا ملموسين ، وهما كذلك في شعوري ، غير انه لا شيء متميّزاً فيهما ، ان الشعور العام ، الفكرة العامة عن الالوهة تنطبق على كل شيء حقاً ، لكن المهم هو ان يكون الغنى اللامتناهي لحدس العالم منظماً وقائماً كغنى ضروري ، في موضعه ، بحيث لا يجري استعمال التمثيل ذاته وعينه . فنحن نرى الحدس التنسكي ، مثلاً ، في التوراة ، في العهد القديم والجديد ، وبشكل خاص في الاول بوصفه عبادة لله في كل مظاهر الطبيعة (كما في ايوب) . في البرق والرعد ، في نور النهار ونور الليل ، في الجبال ، في ارزلبان ، والعصافير على اغصانها ، الوحوش الكاسرة ، الأسود ، الخيتان ، الزواحف ، الخ . كذلك هو الحال بالنسبة الى الوهة كونية تمتد الى كل الاحداث والشروط البشرية كافة . لكن رؤية الله هذه في النفس المؤمنة تكون شيئاً آخر مختلفاً عن النظرة العاقلة الثاقبة لطبيعة الروح ، والموضوع فيها لا يتعلّق بالفلسفة ، بالجواهر الالهية المعقول ، المعروف ، لان هذا الحدس بالذات المسمّى حدساً مباشراً ، هذا الشعور ، هذا الايمان ، مهما يكن الاسم الذي نعطيه آياه ، هو ما يتميّز به الفكر : فالمطلوب هو الخروج من هذه الفورية ، الحدس العام ، الخالص والمحض - ان التفكير هو الروح العائد الى ذاته ، هو ما يحسّس به ، ما ينبغي اتخاذه

(1) في هذا المكان ، يستأنف المخطوط 40 - in manuscript

موضوحاً ، ما يجب استجابه في ذاته وبذلك فصله عن ذاته . وهذا الفصل ، كما قلنا ، هو الشرط الأول وهو لحظة الوعي الذاتي ؛ ومن هذا الاستجماع للوعي الذاتي يمكن فقط ان يُولد تطور العالم في الفكر ، نعني الفلسفة . من الين ان هذا يشكل العمل اللامتناهي للروح المنسحب من وجوده المباشر هنا (Dasein) ، من حياته الطبيعية السعيدة في ليل وعزلة الوعي لكي يحدد ، بفضل قوته وقدرته ، بواسطة الفكر ، بناء الواقع والحدس المنفصلين عن الفكر . ان هذه الحالة تظهر تماماً ان هذه الحياة الطبيعية المباشرة هي نقيض الفلسفة تماماً . نقيض عهد من العقل ، من شفافية الطبيعة أمام الفكر . ان العلم لم يصبح يمثل هذه البساطة أمام الروح . والفلسفة ليست كابوساً ، وانما هي بالحري الوعي الأكثر تيقظاً ، وبقظتها المتتالية تكمن بالذات في الارتفاع فوق هذه الحالة من الوحدة المباشرة مع الطبيعة - وهما ارتفاع وعمل ، وبوصفهما تفرقاً متواصلاً للذات ، ولاستبواب الوحدة مجدداً بقوة الروح ، يستلزمان مسرى الزمان وحتى انهما يستلزمان زماناً طويلاً جداً ؛ وهذا مما يتعارض مع الفترات (gegen die Momente) التي ينهي بموجبهما الحكم على هذه الحالة الطبيعية .

(2) (1) إنه بالتالي زمان طويل جداً : وهذا الزمان الطويل : الضروري للروح حتى تهيم على الفلسفة بالعمل ، يمكنه ان يكون مفاجئاً . لقد قلت مبتدئاً ان فلسفتنا الراهنة متأثرة من عمل الاجيال كافة . واذا كان هذا الحقل الزمني مفاجئاً ، فلا مناص من ان نعلم ان هذا الزمن جرى استعماله لاكتساب هذه المفاهيم ، وهذا الامر كان يمكن حدوثه في الماضي بشكل افضل من الحاضر . ويلزم ان نعرف ان حالة العالم ، حالة شعب ما ، تتوقف على الفكرة التي يكونها عن نفسه ؛ ففي مجال الروح لا تجري الاشياء مجرى الفطر الذي ينبثق في ليلة واحدة . لقد استلزم ذلك وقتاً ، وهذا الامر لا يمكنه ان يفاجيء الا اذا تجاهلنا طبيعة الفلسفة وأهميتها ، واذا لم تنتبه لكونها شكلت بنفسها أهميتها وأهمية عملها . سنرى فيما بعد علاقة الفلسفة بالعلوم الأخرى ، بالفنون والتشكيلات السياسية . فاذا اندهشنا من طول

(1) في الهامش : مفهوم الفلسفة .

المدى الزماني ، واذا تكلمنا عن زمن طويل جداً ، فلا بد من الاستدكار بأن الطول يفاجيء التأمل في البدء مثلما يفاجيء مقادير الفضاء التي يحكي عنها في علم الفلك .

أما فيما يتعلق ببسطه روح الكون ، فلا بد من الملاحظة انه لا ينبغي عليه الاسراع ، ففي حوزته ما يكفيه من الوقت - ان الف سنة بالنسبة اليك هي كيوم . إنه يملك كفاية من الوقت لانه خارج الزمان ، لانه بجالد . وليس لعوارض ليله ما وقت كافٍ لعلته مواضيع ، لكثير من الأهداف التي تنشئها . فمن لم يمت قبل بلوغه غاياته ! فقط لانه لا يملك وقتاً كافياً ، ولكن لا يحتاج المرء فقط الى الوقت اللازم استعماله لاكتساب مفهوم ؛ انه يكلف أكثر من ذلك بكثير ؛ فقلها ييمه أيضاً استخدام كثير من الأعراق البشرية ومن الأجيال في الأعمال المعلة لجعله واعياً ، ولبلد طاقة كبيرة كهذه في سبيل الحياة والموت ؛ ان ثروته تكفي لهذه النفقة ؛ فهو يعمل كثيراً ، ويمكنه ان ينفق ما يكفي انما والفراد . ومن الشائع القول : تبلغ الطبيعة غايتها بأقصر الطرق . ان هذا صحيح ، لكن طريق الروح تأمل وعطفة . فالزمان ، التعب ، النفقة ، هي كلها تعيينات الحياة المتناهية التي لا تناسب هنا .

لنضرب مثلاً ملموساً عن التباطؤ والنفقة والكدر ، الصفات الكبرى للروح ، الملازمة لها لكي تفهم ، لا يلزمني سوى ذكر مفهوم حرية الروح ، وهو مفهوم رئيس .

كان الاغريق والرومان - واكثر منهم الآسيويون - يجهلون جهلاً تاماً هذا المفهوم القائل ان الانسان ، من حيث هو انسان ، قد ولد حراً ، وانه حر . ولم يكن افلاطون وارسطو ، شيشرون والفقهاء والرومان يملكون هذا المفهوم ، وان كان هو وحده مصدر الحقوق ، وكانت الشعوب اقل امتلاكاً منهم لهذا المفهوم . وانما كانوا يعلمون جيداً ان أثينياً ؛ ان مواطناً رومانياً هو امرؤ سليم النية *ingenuus* ، وانه حر ؛ وان ثمة بشراً أحراراً ، وبشراً غير أحرار : لهذا كانوا يجهلون ان الانسان حر من حيث هو إنسان - الانسان من حيث هو إنسان ، نعني الانسان بوجوه عام ، الانسان كما يفقهه الفكر وكما يفقه هو نفسه في الفكر . يسود الاعتقاد في الديانة

المسيحية بأن جميع الناس أحراراً أمام الله ، وإن المسيح حرّر البشر ، جعلهم متساوين أمام الله ، أطلقهم لبلوغ الحرية المسيحية . إن هذه التعميمات تجعل الحرية مستقلة عن الولادة ، الطبقة ، الثقافة ، الخ ، وإن في ذلك لتقدماً عظيماً . ولكن هذه التعميمات لا تزال متميزة عن التعمين القائل ان الوجود الحر يشكل ماهية الانسان . ولقد أثر الشعور بهذا التعمين وفعل كغريزة خلال الاجيال والسوف السنين ، فأحدثت هذه الغريزة اعظم الثورات وأخطرها ، ولكن (الفكرة) القائلة ان الانسان حر بطبيعته لا تعني وفقاً لحياته الطبيعية ، وإنما كلمة الطبيعة مأخوذة هنا بمعنى الجوهر أو الماهية ؛ وليست قديمة هذه المعرفة ، هذا العلم الذاتي - فنحن نملكها كمفهوم شائع ، وهي تفهم نفسها بنفسها ؛ فلم نخطر ببال اي شعب واية حكومة فكرة القيام بالحرب للحصول على عبيد ؛ وإن هذا العلم وحده جعل الحرية حقاً ، وليس امتيازاً وضعياً جرى كسبه بالعنف ، والضرورة ، الخ ؛ ولكنه الحق بذاته ولداته - انها ماهية متطابقة مع ماهية الحياة (1) .

غير انه لا ينبغي تجاهل جانب آخر من الابطاء في تقدم الروح ، نعتي الطبيعة الملموسة للروح التي بموجبها يقترب فكر الروح من غنى كل وجوده - هنا (Dasein) وشروطه ؛ ان تكوين ماهيتها ، فكرها عن ذاتها هو في الوقت نفسه تكوين لكل ما تشتمله ، لكليتها الملموسة في التاريخ . أما الفكرة التي تفصح عنها المنظومة الفلسفية في عصر ما وإنما تتعلق بشئ تكوناتها من حيث انها هي جوهر كونها ، جوهره العام ، زهرته ، الحياة التي تعلم ، في الفكر الخالص لوعي الذات البسيط . والحال فإن الروح ليس هذا فحسب ، لكنه ، كما قلنا سابقاً ، تطور متعّد لوجوده هنا ؛ وتكون درجة معرفة الذات التي بلغها هي المبدأ الذي يتجلى في التاريخ ، في شروط وجوده - هنا (Dasein) . ويرتدي هذا المبدأ كل غنى وجوده ؛ ويكون الشكل الذي يوجد فيه شعباً ، وهذا المبدأ يكون غير متشكّل في جادات الشعب ودستوره ، في حياته الخاصة ، المدنية والعامة ، في فنونه والشروط الخارجية لمولته ، الخ . وكذلك يتجلى فيه كل الشكل المتعين للتاريخ الملموس في كل مجالي

(1) في الهامش : لفتكر بذلك جوهر بخصوص الابطاء .

تخارجه . إن هذه المادة التي يجب ان يعمل عليها مبدأ شعب ما في كل المعاني والاتجاهات ، وليس هذا الأمر عمل يوم ، بل ان ما ينبغي تكوينه هو كل ما تدعو اليه الحاجات ، كل الاستعدادات ، كل الشروط ، الفنون ، والعلوم ؛ وهذا ليس تقدماً في زمن فارغ ، بل هو تقدم في زمن مليء بلا انتهاء ، مليء بالصراعات ، انه ليس مجرد تقدم في الماهيات المجردة للفكر الخالص ؛ لكنه لا يتقدم في هذا الا بتقدمه في كل حياته الملموسة . ويلزم لهذا صعود شعب ما الى درجة يمكن معها ظهور الفلسفة (١) . ان هذا الابطاء في روح الكون يزداد أيضاً من خلال تراجعات ظاهرة مثل عصور البربرية .

(3) آن الاوان للوصول الى الفوارق العامة الأدنى التي تظهر في طبيعة التقدم . إن هذه الفوارق التي ينبغي التنبيه اليها في هذا المدخل ، لا تتعلق إلا بالعنصر الشكلي الصادر عن طريقة عامة لفكرة التقدم . وإن ما فيه من وعي للتعينيات يزيد تنويرنا حول ما ينبغي توقعه عموماً من الفلسفات الخاصة ويزودنا على نحو أدق بالماهية المحددة لما تتقوم منه شتى الفلسفات .

فلاحظ أولاً هنا : انه جرت الإشارة في تعيين تطور الروح بأنه لا يحدث فقط دوغماً فعل ، مثلاً نتمثله في ظهور الشمس والقمر ، مثلاً ، اي كمجرد حركة في وسط للمكان وللزمان ، غير مقاوم ، بل هو مجهود ، نشاط يُبذل مقابل وجود وتحويل هذا الوجود . ان الروح يعود الى ذاته (٢) مكوناً لنفسه موضوعه الخاص ، وان هذا التوجيه لنشاطه الفكري يمنحه مداورة شكل الفكر وتعيينه . ان هذه الماهية التي ادرك نفسه بها ، والتي هي عينه ، فهذه الثقافة ثقافته ، وهذا الوجود وجوده ، مفصولاً عنه مجديداً ، وصار له موضوعاً ، ومجدداً صار غاية نشاطه ، ان في ذلك فعلاً يقدم شكلاً جديداً لما هو متكوّن سابقاً ، لما يعطيه تعييناً أدق ، اكثر تناهياً بذاته ، أشد عمقاً . ان كل عصر يسبقه آخر ، فهو إرصائه ، وبالتالي يمثل ثقافة عليا .

(1) وريقة خاصة - غير موجودة .

(2) فوق السطر : ليس مباشرة .

(أ) نتائج خاصة بمفهوم الفلسفة ومنهجها عموماً⁽¹⁾

يترتب على هذا الشرط الضروري ان البدء هو الاقل تشكلاً ، الأقل تعيناً وتطوراً في ذاته ، ولكنه بخلاف ذلك هو ما يكون الاشدّ فقراً وتجريداً ، وان الفلسفة الأولى هي الفكر العام وغير المتعين تماماً . وانها هي الأبسط ، في حين ان الفلسفة الأحدث هي أيضاً الأكثر عيناً وعمقاً . ولا بد من معرفة هذا حتى لا نفتش وراء الفلسفات القديمة عن اكثر مما هو موجود فيها ، نعني اجوبةً عن اسئلة ، وإشباع حاجات الروح غير الموجودة فيها والمتمية بوجه خاص الى عصر أرقى ثقافياً . كذلك فإن هذا الاعتبار يمنعنا من أن نسجل فيها غياب تعيينات لم تكن قد وجدت بعد في ثقافتهم ، ويمنعنا من ان نحملها وزر نتائج وأقوال لم تصدر عنها أبداً ولم تفكر بها ، وما رلنا عاجزين عن استخلاصها تماماً من مبدأ ، من فكرة فلسفة من هذا النوع⁽²⁾ .

(أأ) هكذا سنجد في تاريخ الفلسفة الفلسفات القديمة الشديدة الفقر والاحتياج عملياً الى تعيينات - مثل الأولاد - تكون أفكاراً بسيطة ينبغي اعتبارها أفكاراً ساذجة نظراً لكونها ليست أقوالاً ثابتة مقابلة لأقوال أخرى . وهكذا تساءلنا عما اذا كانت فلسفة طاليس Talès إلهية في الواقع او ملحدة ، واذا كانت أكدت وجود إله شخصي او اكدت فقط كائناً لا شخصياً ، كونياً ، نعني إلهاً كما نتصوره او لا نتخذُه إلهاً ابداً⁽³⁾ .

(1) - إن التعيين الذي هو ذاتية الفكرة المثلى ، الشخصية الالهية ، هو مفهوم أغنى وأوسع وهو لهذا السبب أكثر تأخراً في الزمان . ففي تمثّل الخيال (phantasie) كان للالهة الأغارقة شخصية حقيقية مثل الاله الواحد في الديانة اليهودية ، ولكن

(1) في الهامش : لا تبحثوا لدى القدماء عن تعيينات ملموسة لم تكن قد وجدت بعد - تعيينات موضوعية - مضمون .

(2) في الهامش : لا لنقول هذا على حسابها ولا لصالحها .

(3) الالحاد . - للمقارنة مع تعييننا للإله . ان جميع القدماء ملحدون لانهم غير مسيحيين .

تمثل الخيال وإدراك الفكر الخالص وتمثل المفهوم هي أشياء مختلفة (1) . وبالحرى كان ينبغي للفلسفة البدء بالعمل لاجل نفسها ، لعزل الفكر عن الإيمان الشعبي ، واعتبار ذاتها كمجال مختلف تماماً ، كمجال الى جانب عالم التمثل بحيث ان هذين المجالين يظلان بكل ثبات وهدوء كلاهما الى جانب الآخر او بالحرى ان التأمل لم يكن مشغولاً بعدد بتعارضهما (2) - كذلك لم تكن الفكرة قد تقدمت بعدد للتوفيق بينهما ، ولتين في الإيمان الشعبي ما كان يتضمنه ، في شكل آخر ، المفهوم الساعي على هذا المنوال الى شرح وتبرير هذا الإيمان ، بحيث انه يمكن الاعراب عن مفاهيم الفكر الحر على طريقة الدين الشعبي - إن في ذلك جانباً وعملاً يشكّل مظهراً أساسياً في فلسفة الافلاطونيين - الجدد . فكم كانا قريبين من بعضهما البعض في الصمت مجال التمثلات الشعبية ومجال الفكر المجرد ، وهذا الامر لا تزال نراه لدى الفلاسفة الاغارقة اللاحقين الارفع ثقافة لانه مع تنظيرهم كانت تتوافق ممارسة العبادة والدعوات الطاهرة الموجهة الى الالهة ، والقرايين ، الخ ، على طريقة شريفة تماماً وبدون نفاق ؛ الم يكن آخر كلام لسقراط رجاء لتلاميذه بأن يقدموا ديكاً قرباناً لاسكولاب Esculape - والحال ان في ذلك رغبة ما كان بالامكان توافيقها منطقياً مع التصور الذي كان يبنيه سقراط عن طبيعة الله وبالأخص مع مبدئه حول الموت . واذا لاحظنا هذه النتيجة ، فان هذا أمر آخر .

(ب) طريقة معالجة الفلسفة (3)

إن هذا الفارق بين ما جرى التفكير به فعلاً وما كان نتيجة له ، انما يقودنا الى القول انه يمكننا ان نرى في تواريخ الفلسفة ورود جمهرة من المقترحات والقضايا الميتافيزيقية لفيلسوف - هي بنوع ما استشهد لأقوال تاريخية كان قد نطق بها - وكان قد تجاهل الكلمة الاولى منها فلم نجد أقل أثر لها في التاريخ . ومثال ذلك انه لم يرد

(1) في الهامش : من المحتمل ان يتوجب وجود خيال في هذا التمثل اكثر مما يوجد في الفكر - وهذا يعود الى جوهرية الذات الحرة - ومثال ذلك تريمورتى Trimurti عند الهنداتة .

(2) في الهامش : التناقض سيأتي بعد ذلك بكثير .

(3) فارق الفكر - علم التوسع به اكثر - افتراض ضروري - الاكتفاء بالتعينات الفكرية الخاصة بها .

في تاريخ بروكر Brucker الكبير ، لطاليس وسواه مجموعة من ثلاثين ، اربعين ، مائة قضية فلسفية لا يوجد منها تاريخياً ادنى فكرة لدى اولئك الفلاسفة . ويمكننا البحث مطولاً عن مقترحات وشواهد مماثلة لدى عقلاء من هذا النوع (١) . ان طريقة بروكر تقوم بالتالي على التوفيق بين الاطروحة العادية القديم مع كل النتائج والمقدمات التي كان يفترض بها ، حسب ميتافيزيقيا وولف Wolfe ، ان تسبق او تلي هذه الاطروحة ، وان تقدم هذا النسب الخالص بمهارة كبيرة كما لو كان وراء ذلك واقعة تاريخية صادقة (٢) . وبالضبط ان ما يشكل تقدم التطور ، وفارق الحقيبات ، والثقافة والفلسفة هو انه اذا كانت هذه التأملات ، هذه التعمينات للفكر ، هذه الشروط للماهية ، قد وصلت ام لم تصل الى الوعي (٣) .

انما الفرق يكمن فقط في الأفكار التي هي في الداخل حقاً ، لكنها لم تظهر الى الخارج بعد (٤) . ان الفكر هنا هو الجوهرى ، لا المفاهيم التي توجه حياتهم . [فلا بد] ان يكونوا قد استخرجوا الفكر منها . [ولا بد] من الوقوف بكل جدية التاريخ امام الكلمات الحقّة ، فلا يجوز الاستدلال واستخلاص شيء آخر . كذلك فإن ريتز Ritter يقول في كتابه تاريخ الفلسفة الايونية ، ص 13 : « كان طاليس يعتبر العالم بمثابة الحيوان الحي الذي يشتمل كل شيء والذي خرج من بذرة - وبالمقابل ، بذرة كل شيء في نظره ، هي الرطوبة - مثل كل الحيوانات . ان المفهوم الرئيسي لطاليس هو إذن ان العالم هو كل شيء تنامي من بذور ، ويواصل الحياة على منوال الحيوانات بفضل غذاء مطابق مع كيانه الأصلي » .

الى هذه الخلاصة لمفهوم التطور القائلة إن اقدم الفلسفات هي الاشد تجريباً وان الفكرة فيها هي الأقل تعييناً ، تنضاف على الفور الخلاصة الأخرى ، نعني القائلة

(1) مثال ذلك ان طاليس لم يكن بعد قد استعمل كلمة $\alpha\chi$ هدفه ، وانما كان قد استعملها

اناكسياندر ، ولم يكن فيها بعد قد استعمل مبدأ العالم بأن كل شيء ماء .

(2) مثال ذلك طاليس : الماء علّة العالم ، اذن العالم خالد (ex nihilo nihif fit)

(3) في الماهش الشعوب = الأولاد : اذا فعلت هذا او ذاك سأغدو مريضاً - علاقة العلة بالعلول -

تنافس - خلاصة - فاعل وقابل .

(4) اضافة ... شرح التوراة .

بان تقدم الإنماء يكمنُ في تعيين اعمق ، وهذا التعيين يكمنُ في تعميق وإدراك للفكرة بذاتها ؛ فالفلسفة اللاحقة ، الأحداث ، الأخيرة هي الأنمى ، الأغنى ، الأعمق ؛ فلا مناص لها من الحفاظ والاشتغال على ما يبدو كأنه ماضٍ ، ولا مناص لها من ان تكون مرآة لكل التاريخ . والبده ، لانه بده ، هو كل ما يكون أشدَّ تجريداً ولم يباشر التحرك بعد ؛ والشكل الأخير الذي تحدّثه هذه الحركة التصاعديّة ، كتعيين تصاعدي ، هو الأشدَّ عينيّةً . ومن الممكن ان نلاحظ انه لا يوجد في ذلك شيء مما يتوقّع فلسفة عصرنا ؛ لان فكرة كل هذا العرض هي تحديداً ان الفلسفة الأكثر تقدماً في عصر لاحق تكون في جوهرها حصيلة أعمال سابقة قام بها الروح العاقل ، وتكون معروفة بانها ناتجة عن الآراء السالفة ، وانها لم تخرج من باطن الأرض معزولة ، خالصة لذاتها . وما يجب استذكّاره أيضاً في هذا الشأن هو انه لا يجوز ان نتجنب القول إن الفكرة كما تدركها وتقدّمها الفلسفة الأحداث ، هي الفلسفة الأنمى ، الأغنى ، الأعمق . انني اذكر بهذا لان الفلسفة الحديثة ، الأحداث ، البالغة الحدّاث ، قد صارت لقباً ينضافُ إستهزاءً . ان اولئك الذين يعتقدون انهم بهذه التسمية قد أتوا شيئاً يذكر ، يمكنهم على نحو اسهل بكثير ان يمتدوا وان يباركوا (sengen) بجمهرة الفلسفات ، فهم اشدّ ميلاً ليس الى تناول كل نجمة غريبة فحسب ، بل أيضاً الى تناول كل قِراط (بقية شمعة) كأنه شمسٌ ، وحتى انهم ميّالون الى ان يعلنوا فلسفة كل ثرثرة ، وان يقدّموا دليلاً على ذلك وجود عدد كبير من الفلسفات ، وان فلسفة جديدة تحمل كل يومٍ محل فلسفة البارحة . وهكذا وجدوا المقولة التي بواسطتها يستطيعون استبعاد فلسفة تزداد أهمية ، فيتخلصون منها على الفور . انهم يسمونها فلسفة على الموضة .

« ايها الانسان المضحك ! انك تسميها موضة عندما يقوم العقل البشري دائماً من جديد ، بمجهودات جادة لكي يتشّف » (1) .

اقول إن الفلسفة في عصرٍ ما ، حاصلة من سابقتها ، تتضمنُ تكوينها الثقافي . إن هذا هو التعريف الأساسي للتطور بأن فكرة واحدة - لا يوجد سوى حقيقة

(1) Yénie de Schiller et de Goethe intitulée philosophie à la mode.

واحدة - هي عينها وراء كل فلسفة وان كل فلسفة لاحقة تشتمل تعيينات السابقة فتكون هي هذه التعيينات . يترتب على ذلك ان هذا المفهوم لتاريخ الفلسفة لا شأن لنا فيه مع الماضي ، على الرغم من كونه تاريخياً . فمضمون هذا التاريخ مؤلف من النتائج العلمية للعقلانية (Vernünftigkeit) وهذه النتائج ليس فيها شيء عَرَضِي . فما حَقَّقَه العملُ في هذا المجال ، هو الحق ، الذي هو مخلود ولا يوجد في عصر دون آخر . ان اجسام الارواح التي هي ابطالُ هذا التاريخ ، قد تلاشت من جهة حياتها الفانية ، لكن اعمالها لم تلحق بها ، لان مضمون منجزاتها هو العقل الذي لم تتخيله ولم تحلم به ولم تظنه (gemeint) فلا يكمنُ فعلها الا في اخراجها الروح من البئر المعدنية الى وضوح النهار ، حيث لم تكن بادئاً سوى مادة ، كجواهر داخلي ، هو العقل بذاته ، وادخالها اياها في الوعي ، في المعرفة . اذن هذه الأفعال ليست منتظمة فقط في هيكل الذكريات ، كصور لما كان ، بل هي اليوم حاضرة ايضاً ، شديدة الحيوية مثلما كانت في زمان ظهورها . انها نتائج ومنجزات لم يتم استبعادها ولا تقويضها على ايدي اولئك الذين جازوا بعدهم ؛ فلا القماش ولا الرخام ولا الورق ، لا التمثلات ولا الذاكرة ، تشكل العنصر الذي حافظ عليها ، لان هذه العناصر عرضية ، او اذا اردتم لانها مجال الفساد والفناء ، ولكن الفكر الذي حافظ عليها ، هو الجوهر الخالد للروح حيث لا تدخل الديدان ولا للصوص (١) . إن مكاسب الفكر ، المتداخلة فيه ، تشكل وجود الروح بالذات . لهذا السبب فان هذه المعارف ليست تبهر في علم ، ليست علم ما هو ميت ، مدفون ، بائد . إن موضوع تاريخ الفلسفة هو ما لا يشيخ أبداً ، وهو الحي حاضر .

في المنظومة المنطقية للفكر ، يجد كل من تشكيلاتها مكانته وفيها وحدها يحفظ بقيمته ، في حين ان التطور اذ يتقدم انما يخفضها الى لحظة تابعة ، كذلك فإن كل فلسفة في مجمل الحركة ، تشكل درجة خاصة من درجات التطور وتكون لها مكانتها المحددة حيث تملك قيمتها واهميتها الحقيقية .

Cf. Matth., VI, 19; Luc, XII, 3; Jacques, V, 2-3. (1)

جـ (1) بموجب هذا التعيين ينبغي جوهرياً فهم طابعه الخاص ، والاعتراف به من جهة ثانية وفقاً لهذه المكانة واعطاؤه حقه ؛ لهذا لا يجوز الطلب إليه ولا الانتظار منه أكثر مما يعطي ؛ ولا يجوز البحث فيه عن ارضاء لا يمكنه ان يصدر إلا عن معرفة أتمى . ان كل فلسفة ، بالذات لانها تمثل درجة خاصة من التطور تتوقف على عصرها وتجد نفحها محدودة بحدوده . فالفرد ابن شعبه ، ابن عله ؛ يمكنه ان يعاود وقوفه عندما يشاء ، ولن يذهب ابعد من ذلك ، لانه ينتمي الى الروح الشمولي وحده الذي يشكل جوهره ومادته ؛ فما العمل للخروج من ذلك ؟ ان هذا الروح الشمولي هو الذي يدركه الفكر بواسطة الفلسفة ؛ فهي فكر ذاتها وهي بالتالي مضمونها المتعين ، المتجهر .

لهذا فإن فلسفة قديمة لا ترضي الروح الذي تعيش فيه من الآن فصاعداً ماهية متعينة على نحو أعمق . وان ما يراد اكتشافه فيها هو هذه الماهية التي تشكل أولاً تعيينها الداخلي وجذر وجودها ، المأخوذ كموضوع للفكر ؛ ان الروح يريد ان يعرف نفسه بنفسه . لكن الفكرة المتعينة على هذا النحو لم توجد بعد في الفلسفة السابقة . لهذا السبب لا تزال تعيش بلا شك كأنها حاضرة الفلسفات الأفلاطونية ، الارسطوطاليسية ، الخ ؛ الا ان الفلسفة لم تعد موجودة في الصورة والدرجة اللتين كانت فيهما فلسفة افلاطون ، فلسفة ارسطو . لهذا ليس بالامكان اليوم ان يكون فيها افلاطونيون ، ارسطوطاليسيون ، رواقيون ، ابيقوريون . وإن إحياء هذه الفلسفات مجدداً ، والرغبة في إعادة الروح اليها ، تلك التي تغلغل في الأعماق ، يعتبر خُلفاً وحمالة لمثالة لحماقة الانسان الذي كان قد انكب جاهداً لكي يخلو شاباً من جديد ، او ممائلة لحماقة الفتى الذي يريد ان يرجع صبيّاً أو ولداً ، وان كان الرجل، الفتى، الولد ، هم الفرد عينه . ان عصر نهضة العلوم ، العصر الحديث في القرنين الخامس عشر والسادس عشر لم يبدأ فقط بدراسة الفلسفات القديمة ، بل بدأ أيضاً من الرغبة في تجديدها وانهاضها . لقد كان Marsile Ficino افلاطونياً ، حتى ان Cosme de Medicis أنشأ أكاديمية افلاطونية وضع Ficino

(1) في الهامش : هذا ليس لارضائنا .

على رأسها . وكان بومبوناس Pomponace تلميذاً خالصاً لأرسطو ؛ وفيما بعد كان غاسندي Gassendi ابقريراً وتعاطى في الفلسفة الطبيعية ؛ وكان جوست ليبز Juste Lipse يرغب في ان يكون رواقياً ، الخ . وبوجه عام ، كانت على طرفي نقيض : الفلسفة القديمة والمسيحية ؛ والحال فإن المسيحية بذاتها ولذاتها لم تكن قد استطاعت بعد انتاج اي فلسفة أصلية ؛ وكان الظن بأن ما كان يمكن ايجاده في المسيحية كفلسفة كان واحداً من تلك الفلسفات التي جرى تناولها بهذا المعنى . لكن المومبيات التي جرى إدخالها فيما هوحى ، لم تستطع البقاء فيه . فمند زمن بعيد كان الروح قد امتلك في ذاته حياة جوهرية أكثر ، ومند زمن بعيد كان قد امتلك لذاته ماهية وفهماً لهمق لنفسه ، وكانت حاجات فكره رفيعة جداً فلم تعد تكفيه تلك الفلسفات . إن إعادة تسخينه على هذا النحو يجب اعتبارها كدرس يجري فيه تناول اشكال ما هي الا شروطاً سابقة ، مثل استئناف سفر عبر الدرجات الثقافية الضرورية ؛ وهذا التقليد يظهر في التاريخ ، هذا الاستئناف ، في حقبة بعيدة ، لمباديء صارت غريبة عن الروح ، كظاهرة عابرة ، معبر عنها في لغة ميتة ؛ هذه ليست إلا ترجمات ، ولا عمل أصيلاً ؛ والحال ، وحدها ترضي الروح المعرفة الخاصة بطابعه الأصلي بالذات . وعندما يدعى العصر الأحدث للرجوع الى مكانة فلسفة قديمة - حيث [يوصى] بالفلسفة الأفلاطونية خصوصاً كوسيلة خلاص للخروج من كل تعقيدات الحقبة التالية ، فإن عوداً كهذا ليس فيه شيء من الظاهرة الساذجة التي كان عليها الاستئناف الأول ؛ لكن نصيحة التواضع هذه صادرة عن المورد نفسه الذي صدرت عنه هذه الدعوة الى المجتمع المثقف للرجوع الى بدائي الغابات الأميركية الشمالية ، الى عاداتهم وافكارهم او أيضاً تلك الوصية الدينية للملكصادق Melchisédech التي اوردها فيخته Fichte ذات يوم (أو من في مصير الانسان (1)) بوصفها الوصية الانقى والألطف ، تلك التي يتوجب علينا الرجوع اليها . على انه لا يجوز الانخداع بذلك ، فمن جهة يوجد في هذا الرجوع الى الوراء رغبة في بدء ، في منطلق موثوق ؛ لكن ينبغي علينا البحث عنه في الفكر ، في الفكرة

(1) كلا ؛ ولكن في السهات الاساسية للزمن الحاضر ، برلين 1806 ، ص 211-212 . راجع أيضاً ، منهج لبلوغ الحياة السعيدة (1806) ص 348 (ملاحظتج . هوفبايستر) .

ذاتها ، وليس في شكل من النوع السلطوي ؛ ومن جهة ثانية يعني ذلك ارجاع روح نام ، مُعْتَنٍ الى بساطة كتلك اي الى تجريد ، الى حالة او فكرة مجردتين ، ويعني انه يجب اعتباره كالجوء الى العجز الذي لا يشعر بالقوة الكافية للمادة الغنية التي يكسدها التطور ، التي يراها امامه ، المادة التي يريد الفكر ان يهيمن عليها ويتفهمها في العمق ؛ كذلك يسعى العجز وراء خلاصه في الحرب والفقر .

إن ما سبق ذكره يفسر لماذا كثير من الناس المدفوعين بوصية من هذا النوع او المنجذبين نحو مجد افلاطون ما او نحو الفلسفة القديمة عموماً ، يكرسون انفسهم لنهل الفلسفة من مصادرها ، لكن هذه الدراسة لا ترضيهم ، فيبتعدون عنها دون تبرير ذواتهم . فلا بد من معرفة ما ينبغي البحث عنه لدى الفلاسفة القدماء او في فلسفة عصر معين آخر ، او على الأقل لا بد من المعرفة بأنه فلسفة تضعنا في مواجهة درجة معينة من التطور ولا تقم للعوي سوى اشكال وحاجات الروح التي تتضمنها حدود هذه الدرجة . ان في روح العصر الحديث تنام افكاراً اعمق يلزمها لكي تشعر بيقظتها وسط وحاضر مختلفان عن هذه الافكار المجردة ، الغامضة والبدائية من العصر القديم . ومثال ذلك ان القضايا المتعلقة بطبيعة الحرية ، بمصادر الشر الطبيعي والأخلاقي ، بالربوبية ، الخ . لا تجد لدى افلاطون حلولها الفلسفية (1) . وفي صدد هذه المواضيع يمكن ان نمضي بعيداً في البحث عن الافكار الطهرية والشعبية في عروضه الجميلة (2) ، كما يمكن ان نقرر وضع هذه القضايا جانباً من الوجهة الفلسفية او ان نعتبر الشر ، الحرية كامرين سلبيين .

(1) في الهامش : الاثني يعرف نفسه حراً ؛ الحرية موضوع بالنسبة اليه ؛ انه يعني كونه حراً ؛ وان وجوده في ذلك ، وان الحرية هي جوهره : وهذه معرفة لا يملكها الشرقي ؛ إلا انه وحده الاثني يملكها . وعليه فإن الحرية كظاهرة للانسان تعتبر عامة ، موضوعية بالنسبة الى الانسان .

ان الروح في جوهره فردي ، شخصي ، ذو قيمة لامتناهية ، مطلقة ، ويشاء الله ان يقده العون لجميع البشر .

(2) في الهامش : الرأي الخط القيايدي .

غير ان شيئاً من هذه الأمور لا يكفي الروح عندما تتوجد هذه الاشياء أمامه ،
عندما يبلغ التعارضُ في الوعي عنده القوة الكافية لغوصه في اهتماماتٍ من هذا
النوع .

كذلك لهذا الفارق المشار إليه نتائج فيما يختصُ بطريقة اعتبار الفلسفات
ومعالجتها في استعراضها التاريخي .

III

تقديم حسب دروس هيغل من 1823 الى 1827 و 1828

بدأت في 27 . x . 1823

31 . x . 1825

29 . x . 1827

II

هذا الدرس مخصص لتاريخ الفلسفة .

III

- يمكن عرض تاريخ الفلسفة كمدخل الى الفلسفة لأنه يعرض أصل الفلسفة . إلا ان غاية هذا التاريخ تكمن في معرفة الفلسفة كما تظهر ، متعاقبة في الزمان .

III . 29 . X . 2 1827

إن ما يمكن قوله هنا حول غاية ومنهج ومفهوم وتعيين تاريخ الفلسفة وطريقة معالجته هي من صلب تاريخ الفلسفة نفسه ؛ فهو بالذات العرض الكامل للغاية . ولكن لتسهيل وعي ذلك الأمر والاشارة على نحو أدق إلى الوجهة التي يجب النظر منها للتدقيق في تاريخ الفلسفة ، سنسجل بعض الملاحظات التمهيدية حول الغاية ، المعنى ، المنهج ، الخ . وإذا ما طرحنا على انفسنا السؤال حول الغاية ، المعنى المنهج ، الخ . وإذا ما طرحنا على انفسنا السؤال حول الغاية ، فإننا نصر على معرفة الفكرة العامة التي يمكنها ان تشكل رابطة بين عناصر متعددة ، كشيء متميز عن المضمون .

إننا لا نستطيع البدء دون تقديم ، لأن تاريخ الفلسفة متصلٌ بكثير من المجالات الأخرى ، وقريبٌ من علوم أخرى كثيرة بحيث ينبغي تحديد الطريقة الفكرية التي هي طريقة تاريخ الفلسفة . يضافُ إلى ذلك أن التمثيل أو الفكر بعامةً يستلزم أن يكون لدينا رؤية عامة ، وأن تكون غاية الكلية *totalité* مفهومةً قبل الانتقال إلى الخاص ، الفردي . إننا نرغبُ في أن نرى العلاقة الجوهرية بين مختلف الأجزاء والمجموع ؛ بهذا الصدد تكون لها قيمة وأهمية رئيستان . صحيح أن ثمة تفكيراً بأن تاريخ الفلسفة من حيث هو تاريخ ليس علماً بللعنى الدقيق للكلمة . لأن التاريخ يتبلى لنا أولاً كسلسلةٍ حادثةٍ من الظواهر الخاصة ، كتعدادٍ لوقائع يوجد كلٌ منها معزولاً ولا يتشكل تسلسلها إلا بما يحدثُ من قبل ، ومن بعد وفي الوقت نفسه ، أي بما يحدثُ زمنياً . ألا أننا نستلزم تسلسلاً ضرورياً حتى للتاريخ السياسي حيث تكتسبُ شتى الظواهر مكانةً أساسيةً ، علاقةً بغايةً ، هدفاً ، كما ترتدي أهمية من الوجهة العامة ، بالنسبة إلى مجموع ؛ لأن الأهمية معناها الاتصال بوجهة عامة ، علاقةً بكليةً ، بفكرة . وإننا بهذا الصدد أيضاً سنشيرُ إلى ما هو علم في تاريخ الفلسفة .

أما ، حسب ما تقدم ، وجهتان ينبغي تناولهما . الأولى تتعلقُ بأهمية تاريخ الفلسفة ومفهومه وغايته وتعيينه ، التي ستصدرُ عنها نتائج خاصة بطريقة تناوله . وسيكون هناك مجال للتشديد بوجه خاص على صلة تاريخ الفلسفة بالعلم الفلسفي . فليست مادةً تاريخ الفلسفة وقائع وحوادث خارجية ، وإنما هي تطورٌ مضمون الفلسفة ذاته مثلما ظهر في ميدان التاريخ . بهذا الصدد ، سنرى أن تاريخ الفلسفة متوافقٌ مع علم الفلسفة وحتى أنه يختلطُ به . الثانية تتعلقُ بمسألة بداية هذا التاريخ . فهي من جهة متصلة اتصالاً وثيقاً بالتاريخ السياسي ، بالفن والدين ، ومن هذا الجانب تقدم هذه المكانة لها مادة من أكثر المواد تنوعاً . من جهة ثانية ، تمتاز الفلسفة عن هذه الميادين القريبة منها ولا يجوز تجاهل هذه الفوارق . من هذا سينجم أنه يمكنُ استخلاصُ تاريخ الفلسفة وما يجب الابتداءُ به . إن المادة العامة للفلسفة تصادفُ أولاً في صورة دينية ، أسطورية ، وتصادف بعد ذلك فقط في الصورة الفلسفية . سيلزمُ التذليلُ على هذا الفارق . ومن هنا سنتقل إلى التقسيم وسنتكلم على المصادر أيضاً بإيجاز .

إن ما ينبغي علينا اعتباره هنا ، إنما هو التاريخ ؛ فشكله يكمنُ في الحدوثُ أمام

التمثل ، والوقائع ، الأفعال في تعاقبها . لكن ما هي الأفعال في تاريخ الفلسفة ؟ إنها أفعال الفكر الحر ؛ انها العالم الفكري كما ولد ، كما يحدث ، كما تشكل . وما ينبغي علينا اعتباره هو اذن تاريخ الفكر - فمن الشائع قديماً ان الفكر يميز الانسان من الحيوان . ليكن . فما يجعل الانسان أشرف من الحيوان ، هو الفكر الذي يضفيه على نفسه ؛ فهو وحده الذي يميزه من الحيوان - لكن الفكر ، بما هو الاساس ، الجوهر ، ما يفعل في الانسان ، لا مناصر له من الاهتمام بتنوع لا متناه من امور شتى ؛ ويبلغ أعلى الذرى عندما يهتم بما هو ممتاز في الانسان ، بالفكر نفسه ، هنالك حيث لا ينبغي سوى ذاته ولا يتعاطى الا مع نفسه . لان هذا الانشغال بالذات يكمن في إبراز النفس ، في ايجاد النفس (1) ، وهذا لا يحدث إلا من خلال انتاج الذات ؛ وهو ينتج بفضل هذه الفعالية التي هي فعاليته . إنه ليس مباشراً ؛ ولا يوجد إلا مُنتجاً نفسه . وان ما ينتج على هذا النحو إنما هو الفلسفة . واليكم ما ينبغي علينا درسه إنه مسلسل هذه الانتاجات ، هذا العمل شبه الألفي المبدول لانتاج الانسان ذاته بذاته ، هذا السفر الاكتشافي ، هدف الفكر الذي يريد اكتشاف نفسه . - ان في ذلك الموضوع العامة لبحثنا ، لكنها موضوعة عامة جداً بحيث ينبغي ان نحدد على نحو أدق غايتها وتنفيذها .

III

في سبيل غرضنا ثمة امران ينبغي تمييزهما . الفكر الذي يشكّل عرضه تاريخ الفلسفة انما هو واحد في جوهره ؛ وليست تطورات سوى الاشكال المختلفة لشيء واحد . فالفكر هو المادة العامة للروح ؛ وهو أصل تطور كل الباقي . ففي كل ما هو بشري ، إن ما يحرّك هو فعل التفكير ، هو الفكر . كذلك الحيوان يحيا ؛ ويشارك الانسان في الحاجات ، المشاعر ، الخ . لكن اذا كان لا بد من تمايز الانسان عن الحيوان ، ينبغي ان يكون هذا الشعور انسانياً ، لا حيوانياً ، أي يجب ان يكون فيه فكر . ان الحيوان حسّاس (sinnlich) ، وله شهواته ، لكنه بدون دين وعلم وفن وتخيل ، والفكر يفعل فعله في كل هذه الأمور .

إن المسألة الخاصة تقوم في شرح ان الحدس البشري ، الذكري ، الشعور ، الارادة ، ان كل هذا يستمد جذوره من الفكر . إننا نملك الارادة ، الحدس ، ونضعها في مواجهة الفكر . والحال ،

(1) I ، 3 ، اضافة : التاريخ المقترح علينا ، انما هو تاريخ الفكر كاشفاً ذاته بذاته (XIII ، 15) .

فضلاً عن التفكير ، فإن الفكر مجرد أيضاً الإرادة ، وتتوصل بمزيد من التعميق الى الاعتراف بأن الفكر ليس شيئاً ما حاصراً ، ملكة معينة ، ولكنه الجوهر ، العالم الذي ينتج كل الباقي .. اذن تاريخ الفلسفة هو تاريخ الفكر . كذلك فإن الدولة ، الدين ، العلوم ، الفنون ، الخ ، هي نتاجات ، معلولات للفكر ، ولكنها مع ذلك ليست من الفلسفة .. اذن ينبغي علينا اجراء تفريق جديد في شكل الفكر .. وبهذا الصدد يكون تاريخ الفلسفة هو تاريخ العنصر العام ، الجوهر في الفكر . فقيه يختلط ويتوحد المعنى او الدلالة ، والعرض او ظاهر الفكر . فلا توجد فكرة خارجية ولا فكرة داخلية ، وإنما الفكر بطريقة ما ، هو نفسه ما هو اكثر بعلوياً . في العلوم الأخرى يفصل الشكل والمضمون ، لكن في الفلسفة يكون الفكر موضوعها الخاص ؛ انها تهتم بذاتها وتعيّن نفسها . وهي تتحقق في كونها تعيّن بذاتها ، ويمثل تمييزها في انتاجها نفسها وفي وجودها داخل هذا الانتاج . إنها مسأله بذاتها ، وهي ذات فعالية وحيوية ، وبذاتها لها علاقات متعدّدة ، وتقدم نفسها من خلال فوارقها ويميزاتها . فليست الفلسفة سوى الفكر في حركة متصاعدة .. واذا دققنا في هذه التمييزات عن كُتب ، رأينا ان تشكيلاتها تتبلّو في تطور غططه ان عنصر مغلقاً ببدء الامر سوف ينتشر . ومثال ذلك انه في البذرة تستبطن الشجرة بكليتها مع امتدادها وانتشارها في اغصان واوراق وازهار الخ . وان العنصر اللطيف simple الذي يستبطن هذا التنوع ، الكثرة La Sùvaures في البذرة لم يتطور بعد ، لم ينتقل بعد من صورة الإمكان الى صورة الوجود . وقلم الأنا Le Moitأخر ، فهو العنصر اللطيف ، للمجرد تماماً ، لكنه يستبطن جملة لا متناهية من المشاعر ، وفعاليات الادراك ، الإرادة ، الفكر .

ان الفكر بذاته حرّ وبخالص ، لكنه عادة يرتدي شكلاً ما ؛ إنه فكر متعيّن ، خاص . وبهذه الصفة يمثل تعيّن : اولاً من حيث انه يتجلّى في نتاجات معينة للفكر البشري ، في الفن مثلاً . ان الفلسفة وحدها هي الفكر الحر ، اللامتناهي . وفي نتاجات الروح الأخرى ، ينبغي للفكر ان يرتبط بموضوع ومضمون معينين بحيث يتجلّى كموضوع محدد . ثانياً ، الموضوع معطى لنا بوجوه علم . ففي الحلدس املنا دائماً غاية محدّدة ، موضوع خاص . ونجد انفسنا امل الأرض ، الشمس ، الخ . اننا نعرفها ، ونؤمن بها مثلاً نؤمن بسلطات الحواس . وطالما ان الموضوع معطى فإن ، الفكر ، وعي الذات ، الأنا ليست حرّة ؛ انها شيء آخر غير الموضوع ؛ فهذا ليس انا ، اذن لست موجوداً لذاتي ، اعني انني لست حرّاً . والحال ، فإن الفلسفة تعلمنا الافتكار ، تعلمنا كيف ينبغي علينا التصرف في هذا الحال ، وهي تعالج مواضيع من نوع خاص ؛ وغايتها جوهر الأشياء ، لا الظاهرة ، الشيء بذاته كما يكون في التمثل . ان الفلسفة لا تنظر في تمثيل كهذا ، وإنما تنظر في جوهر الموضوع ، وهذا الجوهر هو الموضوع ذاته . وبالتالي فإن الفكر ذاته هو موضوع الفلسفة . وعليه يكون الروح حرّاً عندما ينشغل الفكر بنفسه ، عندما يكون اذن لنفسه (bei sich) .

هنا يمكننا على الفور تسجيل ملاحظة جديدة . قلنا ان الجوهر ليس بشيء آخر غير الفكر عينه .

وإننا نقابل الجوهر بالطاهرة ، بالتغير ، الخ . إذن الجوهر هو الشمولي ، الخالد ، ما يظل دائماً كما هو . اننا نتمثل الله بطرق شتى ، لكن جوهره هودائماً الشمولي ، ما يبقى دائماً ، ما يتغلغل في كل التمثلات . وشرايع الطبيعة تشكل جوهره (لكن قوانين الطبيعة الميكانيكية ، المعتمدة بمثابة جوهرها ، انما هي قوانين خاصة ، متعارضة مع العام) . فالعام هو حصيلة الفكر ، في الرغبة ، الخ . يكون العام مختلطاً مع كثير من العناصر الخاصة ، الملموسة . والحال ، فيما يتعلق بالفكر ، ليس لنا شأن إلا مع العام ؛ واذا غدا شيء موضوعاً للفكر فمعناه انه استخلص من العام ؛ إننا نحيط عندئذٍ بنتائج التفكير ، الفكر .. يوافق كل منا على انه ينبغي الافتكار اذا رغب في معرفة الجوهر الالهي ؛ عندئذٍ يكون النتائج فكراً . واذا حملنا عن الفكر ، فإنما نتمثل شيئاً ما ذاتياً ، فنقول : إننا نفتكر ، ولدينا افكار حول الشيء ؛ انما اذن ليست الشيء ، بل ترتفع فوقه . لكنها ليست هي الأفكار الحقة ، بل هي مجرد افكار ذاتية ، اذن عارضة . الا اننا هو جوهر الشيء العام . والفكر اذ يكون علماً يكون موضوعياً ؛ ولا يمكنه ان يكون تارة هكذا ، وتارة على نحو آخر ، إنه ثابت . اذن موضوع الفلسفة هو العام ؛ وحتى نتأمل فيه نكوته نحن ذاتاً ؛ لهذا فإن الفلسفة وحدها حرة ، لانها نجد انفسنا فيها على مقربة من ذاتنا (bei) دون استيعاب لشيء آخر . وانعدام الحرية معناه ان تكون على مقربة من شيء آخر ، وليس بالقرب من ذاتك . ان اولئك الذين يفكرون هم لانفسهم اذن هم احرار . وبما ان موضوع الفلسفة هو العام فإنها لا تخضع لتغاير الذات ، الفاعل . ويمكن لاي كان ان تكون له افكار حول الجوهر ، ويمكنه ان يعرف هذا الامر او ذاك عن الحقيقة ؛ لكن أفكاراً ، معرفة من هذا النوع ليست بعدد من الفلسفة ...

II

ان هذه العموميات التي اتينا على ذكرها تقودنا الى تفكير جديد ومن المناسب من الوجهة الفلسفية ان نفتكر على الفور في ما جرى التأمل فيه وعدم الاكتفاء بالفكر المباشر . قلنا ان موضوعنا هو سلسلة نتاجات الفكر الحر ، تاريخ العالم الفكري . وهذا امر بسيط ، لكنه يبدو متضمناً لتناقض . فالفكر الذي يكون كذلك جوهرياً ، هو لذاته وبذاته ، فكر خالد . وما هو حقيقي لا يتوجد إلا في الفكر ، وهذا لا يصح اليوم وغداً فحسب ، بل هو صحيح ابدياً ، خارج الزمن ، وطالما انه في الزمن فهو صحيح دائماً ، في كل زمن . هنا ينفجر التناقض ، ذلك لان للفكر تاريخه ؛ ولانه في التاريخ يجري عرض ما هو حقيقي ، ما حدث ، ما كان ، ما انتهى ، ما توارى في ليل الماضي ما لم يعد موجوداً . ولكن الفكر (1) غير خالق بالتغير ؛ فهو لم

(1) I ، 3 ، a. : الفكر الحق ، الضروري ، وهنا ليس أمامنا سوى هذا (XIII ، 16)

يَكُنْ ، لم يُمْضِ ، وإنما هو موجودٌ . إذن السؤال الذي يُطرح هو معرفة ما هو موجود . خارج التاريخ ، لأنه لا يخضع للتغير ، وله مع ذلك تاريخُهُ .

III 30 . X . 1827

إن مثلنا البسيط لتاريخ الفلسفة يتأتى من هذه الملاحظة بأنه توجد فلسفات عدة وإن كلًّا منها تؤكد حياة حياة معرفة الحق ، واكتشاف الحقيقة وهي تفاخر بذلك ، يُقال إن هذه الفلسفات العديدة تناقض بعضها ، ومن ثم ليس هناك فلسفة منها هي الصحيحة ، أو إذا كانت إحداها صحيحة ، فليس بالإمكان تمييزها عن سواها . ويعتبر هذا بمثابة برهان ، تقدم التجربة ، عما هو متعلّب ، مشتبه في الفلسفة . يُقال إن الإيمان في الملكة المعرفية للروح البشري هو إيمان مكابر . والاعتراض الآخر هو التالي : إن العقل الذي يفكر يضل في التناقضات ، وإن عيب كل المنظومات يكمن فقط في كون العقل المفكر يبذل جهده لأدراك اللامتناهي ، ولكنه بما أنه لا يستطيع أن يستعمل الأقولات متناهية ، فإنه يجعل اللامتناهي متناهياً ؛ أنه لا يستطيع أن يدرك عموماً سوى المتناهي . - والحال فيما يتعلق بهذا البرهان ، أن هذا الأمر يُفارغ يراد منه مجانبة الوصول إلى تناقضات . وبما لا ريب فيه أن التناقض يولّد الفكر : مع ذلك من المهم أن نلاحظ أن تناقضات كهذه لا تُصادف فقط في الفلسفة ، وإنما في كل شيء ، أنها تنتشر في كل مجالات الناس ؛ لكن هؤلاء لا يعون ؛ وهم لا يعون إلا في التناقض الذي ينتج الفكر ، والذي يستطيع الفكر وحده أن يحلّه . - والبرهان المجتلب من التجربة يكمن إذن في الملاحظة أن مختلف الفلسفات تتناقض . هذه الصورة لمختلف الفلسفات التي تتناقض هي التمثل السطحي جداً لتاريخ الفلسفة ويجري بحاققة استعمال هذا الفرق لتلويث سمعة الفلسفة . - وعندما نتوقف على هذا النوع عند فكرة فلسفات عدة ، إنما نقول أيضاً بأنه لا يوجد سوى حقيقة واحدة ونستنتج منها أن حقائق الفلسفة لا يمكنها أن تكون إلا آراء . إن الرأي هو فكرة عارضة . ويمكننا اشتقاق هذه الكلمة من كلمتي (mein) ؛ أنها تصوّر هو تصوّر وليس فيها إذن أي شيء شمولي .

I

إن التمثل المؤلف جداً ، الأقرب ، لتاريخ الفلسفة هو أنه يعدّد مختلف الإنكار والمفاهيم التي كثرها الناس في أكثر الأزمنة تنوعاً عن الله والعالم . وإذا اعتبرنا هذه الفكرة لا يمكننا الإنكار بلا ريب أن تاريخ الفلسفة لا يتضمن مفاهيم الله والعالم ولا يقدمها لنا في أشكال عديدة . لكن هذا التصور يعني أيضاً أنها ليست سوى آراء يعرفنا بها تاريخ الفلسفة (1) . وأن ما يقابل الرأي هو الحقيقة . فهي حضورها بذيل الرأي ويشجب . والحال ، أعلم الحقيقة يلوي رؤ وسهم أولئك الذين لا يحشون إلا

(1) I ، 3 ، إضافة : التشديد على Meinung (رأي Opinion)

عن آراء في تاريخ الفلسفة ويزعمون انه لا يوجد فيها الا آراء .

هنا نجد خصمين يجاريان الفلسفة . في الماضي كان الزهد هو الذي يعلن عجز العقل او الفكر عن معرفة الحق . وغالباً ما قال انه بلوغ الحقيقة يجب التخلي عن العقل ، وان على العقل الانحناء أمام سلطان الايمان ، فالعقل اذا ترك لنفسه ، وفكر بنفسه ، اوصل الى دروب ملتوية ، الى مهلوي الشك . سيدور السؤال لاحقاً حول علاقة الفلسفة بالدين وتاريخه . ومن جهة ثانية ، قيل إن العقل قد وقف ضد الايمان ، ضد الفكر الديني ، المعتقد المنقول ، وانه سعى لجعل المسيحية معقولة ووضع نفسه في الاعالي بحيث بات على الحكمة والقناعة الخاصتين ان تقوما وحدهما بخلق واجب الانسان في الاعتراف بشيء ما كشيء حقيقي ، صحيح . إن هذا الاثبات لحقوق العقل أتى الى هذه النتيجة المفردة وهي ان العقل لا يستطيع معرفة الحقيقة . إذن ، بدأ هذا العقل ، باسم العقل المفكر ويفضله ، كفاحه ضد الدين ؛ لكنه استدار فيما بعد ضد نفسه ، وصار على العقل حين زعم ان الاحساس ، الشعور ، الاقتناع الخاص(1) ، ان هذا العنصر الذاتي كان مقياساً لما كان يفترض ان تكون له قيمة بالنسبة الى الانسان . وعليه ، فإن هذه الذاتية لا يمكنها ان تقضي إلا لآراء . وهكذا فإن هذا العقل المزعوم جعل من الرأي ما يجب ان يكون عليه بالنسبة الى الانسان ، ما هو نهائي واخير فيه ، وأكد من جهته إثبات الزهد والتسك بأن العقل لا يمكنه بلوغ الحقيقة ؛ لكنه اضاف هذا فقط وهو بوجه علم القول بأن الحقيقة كانت شيئاً متمتع بالبلوغ .

اذن نصادف هذه المفاهيم على الفور . فقد انحلت ثقافة العصر العامة كمبدأ لما القول بان الحق لا يمكن ان يعرف (2) . ان في ذلك لبداً يمكن اعتباره بمثابة طابع مميز للعصر . لهذا فقد يجعل في علم اللاهوت Theologie أيضاً أنه لا يبحث بعد عن الحق في العقيدة ، الكنيسة ، الطائفة ، وان هذا لم يعد رمزاً ، فعل ايمان يتكوّن منه الأساس ، لكن كل واحد ينشئ لنفسه معتقداً حسب اقتناعه الشخصي ، وكنيسة وإيماناً ، وان العلوم اللاهوتية ليست ، من جهة ثانية ، ميثورة إلا من زاوية تاريخية ؛ ويكتفى في ذلك بأبحاث تاريخية كما لو أنه لا يوجد شيء آخر يمكن القلم به سوى معرفة الآراء المختلفة(3) ؛ لانه لم يعد من الوارد البحث عن الحقيقة في هذه الحالة ؛ فهذه ليست إلا

- (1) I ، 3 ، a . t : اقتناع شخصي مثل الاقتناع يكونه كل منا في ذاتيه (25 ، III) X
(2) I ، 3 ، a . t : لو بدأنا بما نصادفه في التمثيل الأول الذي يظهر ، فاننا لا نستطيع القيام بشيء آخر غير ان نذكر على الفور هذا الرأي في تاريخ الفلسفة . وبالتالي فإن هذا الرأي هو المحصلة التي تغلغلت في الثقافة العامة - مفهوم شائع على نحو ما في عصرنا ، وهو المبدأ الذي به نتفهم ونتعارف ، افتراض يعتبر نهائياً ويستخدم مركزاً لكل النشاط العلمي (25 ، XIII)
(3) I ، 3 ، اضافة : وبإدنى الأمر المراد هو تمجيد جميع الآراء واعتبارها كشيء يفترض بكل واحد ان يناقشه مع نفسه .

اعتبارات ذاتية . كذلك فإن المعتقد المسيحي لا يُنظر اليه الا كخليط من آراء متشابكة بحيث ان الحقيقة ليست هي الهدف .- صحيح ان الفلسفة تنشُد كههدف أخير ، كجوهر مطلق ، الاقتناع الشخصي ، بالمقارنة مع الذاتية ، لكنها تميّز إذا كان الاقتناع لا يستند إلا لأسباب ذاتية ، كالاحاسيس والمشاعر والحدوس ، الخ . وبوجه عام فردية الذات ، ام أنه ناجم عن معرفة طبيعة الشيء ، ماهية الموضوع . فليس اقتناع الذات الخاص إلا رأياً .

هذا التمازج بين الرأي والحقيقة المدهش جداً ، المزدهر كثيراً في عصرنا والبارز تماماً ، انما نلاحظه أيضاً في تاريخ الفلسفة ، مثلاً في عصر سقراط وأفلاطون ، عصر فساد الحياة اليونانية ، حيث يتجلى لدى افلاطون الفرق بين Exrotiun, SôE . فنلاحظ تمازجاً مماثلاً في عصر الانحطاط العام والسياسي لدى الرومان في عهد اوجيست وما بعده ، مثلاً ، في الابيقورية على صورة اللامبالاة في موضوع الفلسفة ؛ وهكذا عندما قال المسيح « جئت الى العالم لاعلم الحقيقة » ، ردّ عليه ييلاطس : « ما هي الحقيقة ؟ » (1) ، ان في ذلك ردّاً مع تنفس عميق وفيه شيء ما معناه : ان الحقيقة من الماضي ، لقد انتهت منها ، لقد تخطّيناها ، لم يعد ثمة فائدة من الرغبة في معرفة الحقيقة والرغبة في الكلام عنها (2) .

واذا انطلقنا الآن ، بخصوص تاريخ الفلسفة ، من هذه الفكرة القائلة انه لا يمكن معرفة الحقيقة ، وان العقل المفكر لم يتجسّد سوى آراء ، فإن دلالة تاريخ الفلسفة تكون بالغة البساطة : إنها المعرفة ، علم الآراء فقط ، بمعنى خصوصيات الآخر ، لانه طالما ان الرأي هو ما يعود إلّي ، ولا يعود إلّي ، وبما ان كل فرد له رأيه ، فهو خاصيّة كل ذات ؛ والحال فإن خصوصيات الآخرين هذه هي في نظري شيء غريب ، عنصر خارجي ، يحض تاريخ ، موت . منذ ثلث يندلوتنا تاريخ الفلسفة سطحياً ؛ مثيراً للسأم ، بدون فائدة ، إلا للتعليم والبحر . عندها لا املك الا كتلة عابثة ، مادة فارغة ؛ انا لست في داخلها ، وهي ليست لي . وان الانشغال على هذا النحو بمادة غريبة ، الاكتفاء بالسطحي ، ما هو إلا عبثاً ذاتياً .

II

اذ لم يعتبر تاريخ الفلسفة الا كمجموعة عارضة من الأفكار والآراء ، يكون غير نافع إلا للتعليم . فللتبحر ، الفواص ، معناه : معرفة امور غريبة ، عجيبة ؛ وعادة تعتبر الكلمات البديهة

(1) يوحنا ، XVIII ، 37-38 .

(2) a. t. 3 . I : ان التعيين الحقيقة قد انتهى ، لقد انتهت منه منذ الآن فصاعداً ؛ انا اكثر تقدماً ونعلم انه لم يعد في الوارد معرفة الحقيقة ، لقد تخطينا وجهة النظر هذه . ان الذي يؤيد هذا الرأي ، فقد تخطاه في الواقع (XIII ، 27) .

Les immondices بمثابة الكلمة الأخيرة للغواص . ان الانشغال بآراء الغير لا يمكنه ان يكون مفيداً لفكرنا الشخصي ، للحقيقة . واذا توجب اعتبار الفلسفات بأنها آراء ، فلها لا تعود تقدم اهتماماً حقاً .

I

الا انه بخصوص تاريخ الفلسفة يقال : ربما يكون لها فائدة ، ربما يمكنه تقديم خدمة أخرى . وبالتالي يجب ان ينجم عنه ان الجهد المبذول من قبل الفكر لادراك الحقيقة هو جهد ضائع . هذا ما يقوله شيشرون Cicéron عن الله في تاريخه السطحي للأفكار الفلسفية (1) . فهو بلا ريب يحريه على لسان أبيقوري ، لكنه لا يعرف شيئاً افضل من ذلك ، وهذا يدل على انه هو نفسه لا يملك رأياً مختلفاً . يقول الابيقوري اننا لم نصل الى تكوين فكرة صحيحة عن الاله ، وبالتالي ان جهد الفلسفة لبلوغ الحق هو جهد بدون قيمة ، وانه يترتب على تاريخ الفلسفة ان الأفكار المختلفة ، الفلسفات المتنوعة التي ظهرت انما تتعارض مع بعضها البعض ، وتحارب وتهاافت . ان هذه الواقعة ، التي لا يمكننا تجاهلها تستخدم عادة كمرتكز لاثبات لا جدوى الفلسفة من خلال تاريخها . يبدو مبرراً وحتى مائوناً به تطبيق كلام المسيح على الفلسفة : « دع الاموات يدفنون موتهم واتبعني » (2) . وهكذا يبدو تاريخ الفلسفة بمجملة ليس فقط كملكوته للموتى ، للمتوفين جسدياً ، وانما كملكوته أيضاً للناس المقتولين والمدفونين روحياً وفكرياً . عندئذ ينبغي إيداع « اتبعني » من « اتبع نفسك بنفسك ، وتوقف عند اقتناعك الشخصي ، لانه لم يذهب أحد أبعد مما ذهبت ا » . هذا بكل وضوح هو عكس تطالب المسيح بعدم الاهتمام بما هو ميت ، فالملطوب هو الرجوع الى الذات ، البحث في الذات لاكتشاف ملكوت الله (3) . يقول المسيح : « اذا شاء احدكم ان يتبعني ، فليترك نفسه » (4) اي من خصوصيته ، عن رأيه .

صحيح انه قد تشكل عندئذ فلسفة جديدة تقول بأن الآخرين لم يبتلوا بعد الى الحقيقة . فلسفة لا تدعي فقط انها هي الحقيقية في النهاية ، بل انها تكمل الفلسفات السابقة الناقصة والمغلوبة . غير انه ينبغي ان نطبق على هذه الفلسفة أيضاً كلام الرسول بولس الى اثنانيا : « اقدم اولئك الذين يجب ان يأخذوك كوجود أمام الباب » (5) اذن الفلسفة التي مستحضرة فلسفتك وتحل محلها ولن تتوانى عن الظهور طالما أنها لا تقسح في المجال أمام سواها .

(1) De natura Deorum, I, Ch: I. (نص لاتيني ، ص 85 من الأصل) .

(2) لوقا ، IX ، 60-59 . متى ، VIII ، 22 .

(3) لوقا ، XVII ، 21 .

(4) لوقا ، IX ، 23 .

(5) اعمال ، V ، 9 . الاستشهاد غير متطابق تماماً مع نص اعمال الرسل .

وإذا أردنا ان نعيّن عن كتب أكثر هذه الوجهة ، تنوّع الفلسفات . توجّب علينا التسؤل والبحث عن شأن هذا التنوع ، هذا التعارض بين وحدة الحقيقة والعقل ، وحدة المعرفة ، العقل المفكر ، نعتي الفلسفة ، وكثرة الفلسفات . وإننا نرغب في شرح نظرتنا ، في ان نجعل انفسنا قاعمين لهذه الكثرة ، هذا التعارض . وعليه سيكون بين ايدينا تقديم يعالج العلاقة بين الفلسفات العديدة والفلسفة الوحيدة ، الأمر الذي سينوّز الفرق القائم بين الفلسفة وتاريخها : عندئذ سنرى ان هذا التنوع لا يضر بالفلسفة - بإمكانها - فحسب ، بل انه ضروري لهذه الدراسة ، وانه من المفيد الملاحظة أولاً بأننا ننتقل مؤكداً من القول بأن الفلسفة غايتها معرفة الحقيقة او ادراكها بالفكر (1) .

وعلينا الافتراض بأن موضوع الفلسفة معلوم ؛ انه يبدو خاصاً ، غير ان الأمر او بالحريّ الشعوري ذاته ، الشعوري المطلق ، الخالد ، هو ما يكون بذاته ولذاته . كذلك يمكن ان نعدّ بوجوه خاص موضوع الفلسفة ، نعتي الله ، العالم ، الروح ، النفس ، الانسان . في الواقع وحده الله هو موضوع الفلسفة ، نعتي ان غايتها معرفة الله . وهذا الموضوع مشترك بينها وبين الدين مع هذه المقاربة وهي ان الفلسفة تنظر بالفكر ، بالعقل ، بينما ينظره الدين بالتمثّل . فما يقدمه لنا لتاريخ الفلسفة انما هي أفعال العقل الذي يفكر ؛ ويعتبر التاريخ السياسي أو العلمي أفعال العقل الذي ينشّد شخصيات كبيرة ، دولاً ؛ وهو يعلمنا كيف نجمل هذا العقل في ولادة الدول وتعايقها وانهارها . ويعتبر تاريخ الفن الأفكار في الشكل الخيالي الذي يعرض الأفكار كحدوس ويعرض تاريخ الفلسفة أفكار الفكر . إنّه يستدعي الوعي العاقل . فيتمثّل لنا بطل الفكر ، الفكر الخالص ، كما يجب ان نراهم في أفعالهم . ويكون الفعل ممتازاً على قدر ما تكون خصوصيّة الفاعل قليلة الانطباع بطابعه . ذلك ان الخاص في الفلسفة ، نعتي نشاط الفيلسوف الخاص بمحي ، وان حقل الفكر الخالص هو الذي يبقى وحده ؛ وإذا قابلنا هذا الميدان مع ميادين أخرى ، فلا بد لنا من اعتباره الأشرف والأكمل ، لان التفكير هو النشاط الذي يميّز الانسان . فهذا عاقل ، مفكر دائماً ، غير انه لا يفكر تفكيراً خالصاً في الاحاسيس والحدس والرغبة والخيال ؛ اذ لا يمكن التفكير على هذا النحو إلا في الفلسفة ؛ فهنا بالذات نفكر ، متحرّرين من كل التعيّنات المعروفة ، من كل الخصوصيّات ؛ وهذا بالذات هو المجال الذي نريد ان نتأمّله في حركته . - يترتب على ذلك ان أفعال العقل المفكر ليست مغامرات . فالتاريخ العالمي ليس رومانسياً فحسب ؛ وهو ليس مجموعة أفعال وأحداث عارضة ؛ فللمصادفة لا تهيمن عليه ؛ والحوادث فيه ليست ميادين لسباق فرسان ضامنين ، ولا أعمال أبطال

(1) I ، 3 ، إضافة : ليس الاعتراف بأنه لا يوجد شيء لنعرفه ، على الأقل ان الحقيقة الصحيحة لا تستطيع معرفة ذاتها ، ولكن الحقيقة الزمنية ، المتناهية (اي الحقيقة التي هي لا حقيقة في الوقت نفسه) هي وحدها التي تعرف ؛ يضاف الى ذلك اننا في تاريخ الفلسفة نتناول الفلسفة ذاتها (XIII, 31 sq.)

يخوضون معارك عابثة ، ولا أعمالاً وتوضيحات غير مفيدة في سبيل موضوع عارض ؛ ولا يزول فعله دون ان يترك أثراً ؛ ولكن الاحداث تشكّل فيه تسلسلاً ضرورياً . وهذا أيضاً الحال في تاريخ الفلسفة . فليس من الوارد فيه التعامل مع أفكار استيهامية ، مع آراء الخ . اخترعها كل واحد بمقتضى فكره الخاص او تخيلها حسب هواه ؛ ولكن بما أن المقصود هنا النظر في النشاط للمحض والضروري للروح ، فلا مناص من أن يكون في كل حركة الروح العاقل تسلسلٌ ضروري وجوهري . إننا بهذا الايمان بالروح الكوني ، الشمولي ، يجب ان نشرع في دراسة التاريخ ولا سيما تاريخ الفلسفة .

II

التأمل الثاني يتناول موقفَ الفيلسوف تجاه تشكيلات ونتائج الروح الأخرى . لقد سبق لنا القول بأن الانسان يفكر وان في ذلك طابعه الجوهرى ، وان الفكر يتدخل ليس فقط فيما هو غاية الفلسفة ، بل أيضاً في مجموعة من المواضيع الأخرى التي هي أيضاً نتائج الفكر واعماله . كذلك فإن الدين ، الفن ، تشكيل الدولة الخ . هي من أعمال الروح العاقل ، ومع ذلك فلا بد لنا من استبعادها هنا . اذن السؤال الذي يطرح هو التالي : بم تمتاز هذه الأعمال عن النتائج التي تشكّل موضوعنا ؟ وأيضاً : ما العلاقة التاريخية القائمة بين فلسفة عصر ما وبين الدين والفن والسياسة الخ . في ذلك العصر .

سنشرح هاتين الوجهتين في التقديم لهدف توجيهي حتى نعلم كيف يجب ان نتناول تاريخ الفلسفة في هذه الدروس . ان هاتين الوجهتين تساعداننا على الانتقال أيضاً الى وجهة نظر ثالثة ، التقسيم ، الوجهة العامة لمجرى المجموع التاريخي . انني لن أتوقّف عند تأملات خارجية في تاريخ الفلسفة ، حدواهُ ، ومختلف الطرائق للنظر فيه . ففائدته ستظهر نفسها بنفسها .

في الختام سأحدث بإيجاز عن المصادر ، كما هو العرف . انما التقديم يرمي فقط الى اعطاء فكرة أدق عما نريد تناوله . والفكرة التي ستوسع فيها هنا هي المفهوم بالذات : وستمكن هنا من البرهان عليه (لأنه بذاته ولذا) . ويرجع برهانه الى علم الفلسفة ، المنطق . ومن الممكن ان تقدّمه على وجه عارض وبمبسّط وذلك بربطه بمفاهيم أخرى معروفة لدى الوعي المثقف العادي ؛ غير ان هذا ليس من الفلسفة في

شيء ، لكنه يسهم في ايضاحها .

III- II

في المقام الأول يأتي ذات المفهوم ، غاية تاريخ الفلسفة ، ثم علاقة الفلسفة
بالتجات الأخرى للعقل البشري : الفن ، الدين ، تشكيل الدولة ، الخ .
وبشكل خاص علاقتها بالتاريخ .

أ - مفهوم تاريخ الفلسفة

. II

ما سندرسه هنا تنمة لتشكيلات الفكر . وهذه هي الطريقة الأولى والأكثر سطحية التي يظهر فيها تاريخ الفلسفة . وسرعان ما نتصل بها الحاجة الى معرفة الغاية ، الفكرة العامة التي تربط المتكاثرات ، المتنوع الذي يمثل هذا التعاقب ، الى أي وحدة تنتسب هذه الجمهرة من العناصر بحيث انها تكون مجموعاً ، كلاً ؛ ثم ما هي هذه الوحدة ؛ هاكم اذن ما يشكل أولاً الغاية الماهية . اذن نحن على حق في تطلعننا الى التمييز الدقيق بين الغاية والماهية قبل ان ننتهـم بالخاص . اننا نريد أولاً إلقاء نظرة شاملة على الغاية قبل ان نعرف اشجارها المتنوعة . وان ذلك يتأملها أولاً لا يرى الغاية في مجملها ، فيضل فيها ويقع في الالتباس . كذلك هو حال الفلاسفة الذين لا يحصى عددهم ، الذين يتحاربون ويتعارضون . وربما نضطرب فيما بعد إذا شئنا ان نعرف أولاً مختلف الفلسفات . فلربما منعنا الأشجار من رؤية الغاية ، ومنعنا الفلسفات من رؤية الفلسفة . وهذا لا يحدث في أي مكان بسهولة ولا غالباً إلا في تاريخ الفلسفة . فينجم عن كمية الفلسفات اننا لا نلاحظ حتى الفلسفة واننا نزدريها .- على هذا ترتكز هذه الحجة البالغة السطحية التي تزعم ، بشيء من المعرفة ، ان تاريخ الفلسفة عقيم ، وان فلسفة تنقض الأخرى ، وان جمهرة الفلسفات تثبت بطلان Inanité المشروع الفلسفي . هكذا يتكلمون حتى عندما يتمون او يبدون مهتمين بالحقيقة ، فيقال انه يجب البحث عن الشيء الوحيد ، الوحدة ، نعني الحقيقة التي هي واحدة ، وان كمية الفلسفات ، التي تؤكد كل منها انها هي الصحيحة ، تتعارض مع هذا المبدأ القائل ان الحق هو الوحدة .

ان الجوهر الواجب تصوّره في هذا المدخل يتصل اذن بهذه المسألة : كيف نفسّر

هذا التناقض بين وحدة الحقيقة وعدد الفلسفات الكبير ؟ ماذا ينجم عن هذا العمل الطويل للروح البشري وكيف نفهمه ؟ وبأي روجية سنعالج تاريخ الفلسفة ؟

ان هذا التاريخ هو تاريخ الفكر الملموس الحر او تاريخ العقل . ان الفكر الملموس الحر لا يهتم إلا بذاته . فلا شيء عقلاً إلا وهو نتيجة للفكر - ليس الفكر المجرد ، لان هذا هو تفكير الادراك ، بل الفكر الملموس ؛ إنه العقل . وبشكل أدق ، يجب ان تصاغ هذه المسألة على النحو التالي : بأي معنى ينبغي علينا النظر في تاريخ العقل المفكر ، نعني ما هي الدلالة التي ننسبها إليه ؟ على هذا يمكننا الرد بأنه لا يمكن عرضه بأي معنى آخر سوى معنى الفكر نفسه ؛ حتى انه يمكن القول ان المسألة سيئة الطرح (Unpassend) . وبخصوص كل موضوع يمكن التساؤل ما هو معناه او ما هي دلالاته ؛ وهكذا بالنسبة الى عمل فني ماذا يعني شكله ، وفي امر اللغة ماذا تعني العبارة ، وفي شأن الدين ما معنى التمثل أو العبادة ، وبصدد أعمال أخرى ما هي قيمتها الأخلاقية ، الخ . ان هذه الدلالة او هذا المعنى ليست شيئاً آخر سوى الجوهر أو العام ، جوهر موضوع ، وهذا الجوهر انما هو الفكر الملموس لموضوع ما . وعلى هذا المنوال نجدنا دائماً أمام عنصرين ، احدهما خارجي واثنيهما داخلي ، مظهر خارجي مدرك ، موضوع حدس ، ودلالة هي الفكرة بكل وضوح ؛ والحال ، بما أن موضوعنا بالذات هو الفكرة ، فليس ثمة أمران مختلفان ، وانما الفكرة هي ماله دلالة لذاته . فالموضوع هنا هو العام ، وليس ثمة مجال للبحث عن دلالة منفصلة أو قابلة للفصل عن الموضوع . وهكذا ، ليس لتاريخ الفلسفة دلالة أخرى ، تعيين آخر سوى الفكر نفسه ؛ فهو بمثابة ما هو أهم وأرفع وما نعجز عن وضع أي فكر فوقه . وبخصوص عمل فني ، يمكننا التأمل ، والتساؤل عما إذا كان الشكل يلبي الفكرة ؛ اذن يمكننا السيطرة عليه ؛ لكن تاريخ الفكر الحرا يمكن ان يكون له معنى آخر ، دلالة أخرى سوى الكلام عن الفكر . فالتعيين الذي يحل هنا محل المعنى والدلالة انما هو الفكر عينه .

آن الأوان للاشارة الى الوجهات الأدق المتعلقة بالفكر .

فمن المهم هنا النظر في سلسلة من تعيينات الفكر والاشارة بادى ذي بدء الى

بعض المفاهيم العامة كلياً والمجردة التي سنستند إليها فيما بعد ، والتي سيصوّر لنا تطبيقها مفهوم تاريخ الفلسفة على نحو أدق . فليست هذه المفاهيم هنا سوى مُفترضات ؛ ونحن لن نعالجها ولن نبرهن عليها من الوجهة المنطقية ، الفلسفية ، النظرية . وستكفي إشارة تاريخية أولية الى هذه المفاهيم .

I - تعيينات أولية

. III.II

اليكم هذه التعيينات : الفكر ، الماهية ، الفكرة او العقل وتطورها .

. I

انها تعيينات للتطور وللملموس .-

ان حصيلة التفكير ، الفكرة ، هي بوجه عام موضوع الفلسفة ؛ فالفلسفة تظهر لنا أولاً كأنها شكلية ، والماهية كفكرة متعينة ؛ فالفكرة هي الفكر في كليته (I) ، الفكر المتعين في ذاته ولذاته . بوجه عام . الفكرة هي الحقيقة والحقيقة وحدها . وتكمن طبيعة الفكرة في تطورها .

I - [الفكر كماهية وفكرة] .

أ - الفكر

. II

يأتي الفكر في المقام الأول

. III

الفلسفة فكرية ، عقلية ؛ سبق ان لاحظنا ذلك . والفكر هو ما يكون أشد باطنية ، انه Le nyemovixón . ان الفكر الفلسفي هو فكر العام . نتاج التفكير هو الفكر ؛ وهذا يعني ان يكون ذاتياً أو موضوعياً ؛ إنه Le vorç عند انكسافوراس Anaxagore اننا نعلم العام مجرداً متمايزاً عن الخاص ؛ في حين انه شكل فقط وأمامه الخاص ، المضمون . واذا توقفنا أمام الفكر بوصفه عاماً ، فإننا لا نلاحظ سوى حالات قليلة ، نظراً لوعينا ان المجرد لا يكفي ، لا يرضي . من هنا جاء القول : ما هذه إلا افكار . - ان الفلسفة لا تهتم إلا بالعام الذي له مضمون بذاته . لكن العام من حيث هو عام يأتي أولاً ، إنه مجرد ؛ إنه الفكر ، لكنه الفكر الخالص ، المجرد . وما الوجود ، الجوهر ، الأحد ، الخ ، سوى أفكار من هذا النوع مجردة تماماً .

ب - الماهية

. II

ليس الفكر فارغاً البتة ، مجرداً البتة ، انما هو مُقرَّر ومتعينٌ بذاته ؛ أو هو ملموسٌ جوهرياً . هذا الفكر الملموس نسميه ماهية . فلا بد للفكر من أن يكون ماهية ، ومهما يكن ظاهرها مجرداً فلا مناص لها من أن تكون ملموسة بذاتها . فمن جهة ، يصح القول إن الفلسفة تهتم بالتجريدات طالما ان موضوعها هو الافكار ، نعني طالما انها تتجرد عن المحسوس ، عما يُسمى ملموساً ؛ ومن جهة ، هذا كلام باطل ؛ فالتجريدات هي من مجال التأمل ، الادراك ولا تنتسب إلى الفلسفة ؛ ومن البين ان اولئك الذين يوجهون هذه التهمة إلى الفلسفة هم اولئك الذين يكونون الأكثر غوصاً في تعيينات التأمل ، بينما يتخيلون انهم يغوصون في المضمون الشديد التعيين . وحين نتحرى الأمر ، نرى انهم لا يحيطون إلا بالمحسوس من جهة ، وبالأفكار الذاتية ، نعني التجريدات من جهة ثانية .

. III

في المقام الثاني ، تأتي الماهية ؛ انما شيء آخر غير الفكر المحض . (في الحياة العادية تعتبر الماهية عادة كفكر متعينٍ فحسب) . انما معرفة حقيقية ، وهي ليست الفكر من حيث هو فكر عام فقط ؛ وانما الماهية هي الفكر المتعينٌ بذاته في حيويته ونشاطه ؛ فاما هي الفكر الذي ينسب لنفسه مضموناً ؛ واما هي العام الذي يتخصص (مثال ذلك ان الحيوان كشدي ، هو وصف يضاف إلى تعيينه الخارجي ، كحيوان) . ان الماهية هي الفكر الذي صار فاعلاً ، قادراً على التعيين الذاتي ، على إبداع نفسه ، على معلود إنتاجه ؛ وهذا ليس مجرد شكل لأجل مضمون ، فهو يتشكل بذاته ، يمنح نفسه مضموناً ويعين شكله (سيظهر تعيينه في تاريخ الفلسفة) . ذلك ان الفكر لم يعد مجرداً ، وانما هو متعينٌ من خلال تعيين ذاته بذاته ، وحين ندل عليه بكلمة : ملموس . لقد منح لنفسه مضموناً ، صار ملموساً ، في نمو مشترك - يتضمن عدة تعيينات في وحدة ، تكون متحلة على نحو لا يقبل التجزؤ - ، هذه هي التعيينات المختلفة التي لا يمكن فصلها . إن التعيين المجرد اللين تشكلها في وحدة هما العلم والخاص . ان كل ما هو حقيقي يكون مركباً ويتضمن بذاته عدة تعيينات . هكذا يكون ملموساً النشاط الحي للروح . - وعليه ، يكون العام هو مجرد الفكر ؛ لكن الماهية هي ما يتعين ما يتخصص .

ج - الفكرة

. II

إن الفكر الملموس المعبر عنه على نحو أدق ، هو الماهية ، وهذه اذا كانت متعينة على نحو أفضل تكون هي الفكرة . ان الفكرة هي الماهية على قدر ما تتحقق . ولكي تتحقق ، لا بد لها من تعيين ذاتها بذاتها ، تعييناً ليس هو بشيء آخر سوى ذاتها . اذن ، يكون مضمونها هو ذاتها ، وعلاقتها اللامتناهية بنفسها هي انها لا تتعين إلا بذاتها .

1827 . XI . 1 . III

إن الفكرة او العقل هي الماهية ايضاً ، لكن مثلما يتعين الفكر كماهية ، يتعين العقل كفكر ذاتي . عندما نقول في مفهوم انه يتعين بذاته ، نقول ايضاً انه مجرد . فالفكرة هي الماهية في امتلائها ، التي تمتلئ من ذاتها . ان العقل او الفكرة ، حر ، غني ، متملئ بذاته بالمضمون ، وهو الماهية التي تمثله ، التي تمنح ذاتها واقعها . ويمكنني القول ماهية شيء ما ، لكنني لا استطيع القول فكرة شيء ما . النفس هي الماهية ، تمنح لنفسها الوجود في الجسد ، في الواقع . عندما يفصل المفهوم والواقع يموت الانسان . غير أن هذا الاتحاد لا يجوز تصوره بوجوه عام كوحدة ، اذ العقل في جوهره هو حيوية ، فعالية ؛ ان فعاليته الأساسية تكمن في كون الماهية تنتج نفسها ، تتخذ لنفسها مضموناً ، لكن بطريقة يكون فيها هذا النتائج متطابقاً معها باستمرار . ان الواقع يتوقف دائماً على الفكرة ، وهو ليس لذاته ابداً . انه يبدو كانه مفهوم آخر ، مضمون آخر ، غير ان الأمر ليس كذلك . فالفرق بين الموضوع والماهية لا يتوقف الا على شكل الظهور *extériorité* . ان الواقع يطرح نفسه متطابقاً مع الماهية .

. II

إن الفكرة هي ما نسميه الحقيقة ؛ انها كلمة كبيرة . وستبقى كبيرة دائماً بالنسبة الى الانسان غير المنحاز ، وسترفع له قلبه . في هذه الأزمنة الأخيرة ، تم التوصل ، حقاً ، الى هذه النتيجة بأننا لا نستطيع معرفة الحقيقة . لكن موضوع الفلسفة هو الفكر الملموس الذي يكون ، في تعيينه الأخير ، الفكرة او الحقيقة بالذات . أما التقرير بأن الحقيقة لا يمكن ان تعرف ، فإننا نصادفه في تاريخ الفلسفة وسوف ندرسه هناك . يكفي ان نذكر ان مؤرخي الفلسفة هم الذين أخذوا ، جزئياً ، بهذا المفهوم الشائع . مثال ذلك ان تَنَمَّان Tenneman ، وهو كانطي ، يعتقد انه بما لا معنى له

الرغبة في معرفة الحقيقة ؛ الأمر الذي يبرهنه ، في نظره ، تاريخ الفلسفة . غير انه من غير المعقول ان نتمكن من التسليم بذلك ، ومن الاهتمام به أيضاً ، دون غاية . عندئذ لا يكون هذا التاريخ سوى تعدادٍ لآراء من كل نوع ، يزعم كل منها زعماً باطلاً بأنه هو الحقيقة . ومن المفاهيم الشائعة الأخرى القول بأننا نستطيع دوغما ريب معرفة شيء ما من الحقيقة ، لكن بعد الافتكار (- بان الحقيقة لا تستطيع ان تعرف مباشرةً بالادراك والحدس ، ولا بالحدس الملموس الخارجي ، ولا بالحدس العقلي المزعوم ، لان كل حدس من حيث هو حدس ، يكون محسوساً (1)) . إنني الفُتُ الى هذا المفهوم الشائع . فمعرفة الحقيقة او القدرة على معرفتها هما أمران متميزان ، إلا ان التروى وحده يعلمني ما هي الحقيقة . مثال ذلك أولاً : اننا لا نستطيع ان نعرف الحقيقة ؛ وثانياً : وحده التروى يجعلنا نعرف الحقيقة . وحين نشير بشكلٍ أدق الى هذه التعيينات ، نتقدم في تمكُّنا .

I-II

ان التعيينات الاولى التي اكتسبناها هي اذن القول ان الفكر ملموس ، وان الملموس هو الحقيقي واننا نصل الى الحقيقة بالفكر . وان التعيين الجديد هو ان الروح يتنامى بذاته من صلب ذاته (aus sich) .

2 - الفكرة من حيث هي تطوُّر

II

ان ما يأتي في المقدمة هو ان الفكر الحر ملموس بذاته جوهرياً ؛ يتصل بذلك انه فكرٌ حي ويتحرك من تلقاء ذاته . والطبيعة اللامتناهية للروح ، انما هي سروريتها الداخلية ، القائمة على عدم الراحة ، والقائمة جوهرياً على الانتاج والوجود باننتاجها ؛ ويمكننا تصور هذه الحركة كتطور ؛ ان فعل الملموس هو تطورٌ أساساً .

(1) A. T., 3, 1 : أدركنا اولاً بالمفهوم الشائع القديم القائل انه يوجد حقيقة في المعرفة ، ولكننا لا نعرف الحقيقة الا بشرط التأمل ، على طريقة ما برجل مرفوعة . . . وانما فقط لأجل جهد الفكر (X111, 27) .

ان فيه مفارقةً ، وإذا أدركنا تعيين الفوارق التي تحدث - والسيرورة تؤدي بالضرورة الى شيء آخر - فان الحركة تتجلى كتطور . ان هذه الفوارق تتجلى اذا توقفنا حتى أمام التمثل المعروف للتطور . غير ان الذي يهيم هو التأمل في هذا التمثل .

. I

ينبغي التساؤل أولاً عما هو التطور ؛ يُعتبر هذا التمثل معلوماً ويُعتقد فيما بعد أنه لا داعي لشرحه . لكن ما يميز الفلسفة هو بالتحديد التدقيق فيما هو مظنون كأنه معلوم وما يتخيله كل منا بأنه معروفة لديه مسبقاً . وهذا ما يستعمل ويستخدم دون النظر فيه ، ان ما يستعمل في الحياة العادية إنما ترتبه الفلسفة ، تعبّرهُ ، تشرّهُ ، لان هذا المعلوم هو تحديداً المجهول بالنسبة لمن لا يملك ثقافة فلسفية . اذن يجب علينا التشديد على مختلف النقاط التي تتجلى في التطور لكي نتعرف الى ما سيأتي . غير أنه لن يكون من الوارد الوعي العقلي التام لهذه الماهية ؛ ولا بد لذلك من تطور جديد . فقد يتبدى ان هذه التعيينات لا تفي شيئاً يذكر ؛ لكن على كل دراسة الفلسفة ان تثبت بطلانها .

لا مناص للفكرة ، من حيث هي تطور ، أن تصنع لنفسها أولاً ما هي عليه ؛ وهذا يبدو تناقضاً في نظر الادراك ، لكن جوهر الفلسفة يمثل بدقّة في حل تناقضات الادراك .

فيما يتعلّق بالتطور كتطور ، امنا امران ينبغي التفريق بينهما - امنا حالتان اذا صح القول - المكنة ، القوة ، الكائن بذاته (Potentia) والكائن لذاته ، الواقع (Actus) .

أ - الكائنُ بذاته

. II

ان ما يتجلى لنا على الفور في التطور ، هو انه يجب وجود شيء ما يتطور ، يتنامى ، اذن وجود شيء ما كامن - البذرة ، المكنة ، الاستعداد ، القوة ، ما يسميه ارسطو الوجود بالقوة Svvamis ، اي الإمكان (غير انه الامكان الفعلي ، وليس إمكاناً بوجه عام ، إمكاناً سطحياً) ، او كما نسميه ، الكائن بذاته ، ما يوجد بذاته وعلى هذا النحو فقط .

عادة لدينا عما هو كائنُ بذاته هذا الرأي الرفيع بأنه هو الحق ، الحقيقة . فمعرفة الله والعالم تسمى معرفتهما بذاتهما . والحال ، ما هو بذاته ليس هو الحق بعد ، وانما هو المجرد ؛ انه بذرة الحق ، الاستعداد ، الكائنُ بذاته للحق . وهو شيء ما من اللطيف الذي يتضمّن في ذاته مواصفات كثير من الاشياء ، لكن في صورة اللطافة ،

البساطة - إنه مضمون ما يزال مغلفاً .

البذرة تشكّل مثلاً على ما نقول . إن البذرة بسيطة ، تكاد تكون نقطة ؛ لكن المجهر لا يمكنه ان يكتشف فيها شيئاً يُذكر ؛ لكن هذه البساطة حُبلى بكل صفات الشجرة . فكل الشجرة في البذرة ، الاغصان ، الاوراق ، لون؟ها ، رائحتها ، طعمها ، الخ ؛ غير ان هذا الشيء اللطيف ، البذرة ، ليست هي الشجرة عينها ، هذا المجموع المتنوع لم يوجد بعد . من المهم ان نعرف انه يوجد شيء بالغ اللطافة ، متضمناً بذاته كثرةً ، لكنه مع ذلك لم يوجد لذاته بعدُ . - ويشكّل الأنا مثلاً اعظم ما نقول . فعندما أقول : انا Moi اعني بذلك اللطيف المحض ، العام المجرد ، ما هو مشترك بين الجميع ؛ فكل واحد هو أنا . غير انه هو الأغنى تنوعاً على مستوى التمثيلات ، الغرائز ، الميول ، الأفكار ، الخ . هذه النقطة اللطيفة ، الأنا ، تتضمن كل هذا . انها القوة ، الماهية الخاصة بكل ما ينميه إنسانٌ من صلبه بالذات (aus sich) . فيمكن القول بعد ارسطو ان كل ما ينمو هو مستبطن سابقاً في اللطيف ، البسيط بذاته ، في المكنة ، القوة Potentia ، في الاستعداد . ان التطور لا ينتج شيئاً اكثر مما هو قائم بذاته سابقاً .

. III

البذرة هي ماهية النبتة ؛ اذا كسرناها لا نجد فيها سوى منطلق . نخرجُ النبتة منها . انها فعالة وهذه الفعالية تكمن في انتاج النبتة . ومن الجلي ان النبتة هي هذه الحياة التي هي الفعالية . وما يبقى ، دون حياة ، دون حركة ، هو الخشب ؛ والتحول الى خشب ، التخشب هو الموت . ان النبتة من حيث هي واقعة انما هي نتاج متواصل . نتاج لذاتها من ذاتها . وتكتمل حياتها عندما تكون قادرة على انتاج بذرة من جديد . وتملك النبتة بالقوة كل تكوين النبتة ؛ وان امتلاك القوة والانتاج هما عين الشيء . لا شيء ينتج ما لم يكن موجوداً من قبل . ان هذه الوحدة للمنتطق ، لما يُنتج ولما هو ناتج ، هي النقطة الاساسية التي يجب التوقف عندها هنا .

ب - الكائن هنا

في المقام الثاني ، ينبغي لما هو بذاته ، اللطيف ، المغلف ، ان يتنامى ، ان ينتشر . فالتطور معناه التثبت ، الدخول في الوجود ، ان يكون شيئاً متميزاً . أولاً

هذا غير متميِّز إلا بذاته وهو لا يوجد إلا في بساطته او في هذا الحياء ، شيمة الماء الذي هو صافٍ وشفاف مع تضمّنه بذاته كثيراً من المواد الفيزيائية ، الكيميائية ، وحتى من الامكانات العضوية . وفي المقام الثاني ، يجب ان يكتسب هذا الكائنُ هنا ، الوجود هنا متعلقاً بشيء آخر ، وان يوجد هذا وجوداً متميِّزاً . وهو عين الشيء ونفسه او بالحريّ هو المضمون نفسه وعينه بأن يكون الشيء بذاته ، المغلف ، او المنتشر ، موجوداً بهذه الصفة . هذه ليست سوى مفارقة صوريّة ، لكن كلّ شيء يتوقّف على هذه المفارقة .

III .

إن ما ينبغي ان يلاحظ ، من جهة ثانية ، هو انه في هذا السير من البذرة الى البذرة ، بين نقطة البدء ونقطة الانتهاء ، هنالك الوسط ؛ هذا الوسط اذن هو الكائن هنا ، الكائن المتميِّز ، التطور ، الانتشار الذي يتركز فيما بعد في البذرة البسيطة . ان كلّ ما يحدث ، كلّ النبتة ، توجد مستبطنة من قبل في قوّة البذرة . ان شكل اجزاء المجموع ، جميع التعيينات الموجودة في تكوين البذرة تُنتج أولاً التطور ، الكائن هنا . هذا ما ينبغي التوقّف عنده . كذلك يوجد في نفس الانسان ، في الروح الانساني عالمٌ كاملٌ من التمثلات ؛ انما مستبطنة في الأنا اللطيف . اذن لا بدّل الأنا إلا على البذرة ، لكن جميع هذه التمثلات تنامي صادرة عن الأنا وعائلة اليه . ان في ذلك حركة الفكرة ، العقلاني . ان فعالية روحنا تكمن في بذل الجهود لإدخال هذه الجمهرة من التمثلات في هذه الوحدة ، هذه المثالية Idéalité ؛ كما أنّ العقلاني عموماً ، ينبغي فهمه ، وفقاً لتعيينه الأساسي ، كما لو كان عليه مضاعفة الماهية ، ورتّها الى بساطتها والحفاظ عليها فيها . ان ما ندعوه الكائن - هنا ، الوجود ، هو اذن ظهور الماهية البذرة ، الأنا . هذا هو الظهور ، التخارج ، في الطبيعة ؛ ويبدو كلّ تعيين منفصلاً عن سواه ، لكي يوجد منفرداً . الكائن هنا في الوعي ، الروح ، ندعوه معرفة ، ماهية عاقلة . اذن يكمن الروح في التوصل الى الكائن هنا ، اي الى الوعي . انني كوعي لديّ موضوع ؛ فانا هنا وما هو في مواجهتي يكون هناك ؛ وبما ان الأنا موضوع الفكر فإن الروح يكمن في انتاج نفسه ، في اظهار ذاته ، في معرفة ما هو كائن .

III-II .

والمفارقة الكبرى هي ان الانسان يعلم ما هو عليه ؛ وعندئذ يكون موجوداً حقاً ؛ وبدون ذلك لا يكون العقل ، الحرية شيئاً . الانسان عقلٌ في جوهره ؛ الانسان عقلٌ ، كذلك الطفل ، الانسان المثقّف او غير المثقّف ؛ ولنقل بالحريّ ان امكان العقل موجودٌ في كلّ منا ، معطى لكل منا ؛ لكنّه لا يفيد الطفل في شيء ،

ولا يفيد الانسان غير المثقف ؛ انه ليس بأكثر من امكانية ، غير باطلة بكل تأكيد ، لكنها واقعية ، فاعلة بذاتها . ان الراشد وحده ، الانسان المثقف يعلم ، بالتربية ، انه عقل . انما المفارقة الوحيدة هي انه لدن البعض لا يوجد الا كمكنية ، بذاته ، وانه مشروح لدى الآخرين (expliziert) ، منتقل من صورة الامكان الى الوجود .

. I

عل هذا النحو نقول ان الانسان عاقل واننا نميزه تماماً عن الانسان الذي ولد حديثاً ، ذلك الذي يتقدم عقله نحونا من حلال نموه . كذلك فإن الولد إنساناً ، لكن العقل لم يتواجد فيه بعد ؛ إنه لا يعلم ولا يقوم بشيء معقول ؛ انه يملك الاستعداد للعقل ، لكنه لم يتواجد بالنسبة اليه بعد . والمقصود جوهرياً بالنسبة الى الانسان ان يغدوما يكون عليه بذاته ؛ وهو لا يتواجد إلا على هذا النحو وجوداً فعلياً في أي مكان وفي أي شكل كان . - كذلك التعبير عن هذا على الوجه التالي : ان ما يكون بذاته يجب ان يصبح موضوعاً للانسان ، ان يصبح واعياً ؛ وعليه ، يتضاعف الانسان . فمن جهة هو عقل ، فكرر لكن بذاته ؛ ومن جهة ثانية يفكر يجعل من هذا الكائن ، من الكائن بذاته ، الموضوع في فكره ؛ وهكذا يكون الفكر موضوعاً ، موضوعاً لنفسه ؛ وهكذا يكون الانسان بنفسه ؛ فالمعلانية تنتج العقلاني (I) ، والفكر ينتج الأفكار . وما يكونه الكائن بذاته يظهر في الكائن بذاته ، ولو تأملنا في ذلك ، لرأينا ان الانسان الذي كان عاقلاً بذاته ويجعل من الأمر موضوعاً له ، لم يتجاوز النقطة التي كان فيها في البدء ؛ فما ينتجه الانسان يكون انتاجاً بذاته ؛ والشئ بذاته يستتب ، يبقى متاهياً ؛ لا يظهر شيء جديد ؛ فيبدو ان في الامر ازدواجاً نافلاً ؛ غير انه كبير هو التفريق الذي توفره هذه التعيينات . ليس للمعرفة ، للتعلم ، للعقل ، للعلم ، بكل فعل بالذات ، من فائدة أخرى سوى فائدة الظهور ، الحدوث في الخارج ، التوضع ، اظهار ما هو كامن . - ولشرح ذلك يمكننا التمثل بأشياء الطبيعة .

. III-II

يترتب على هذا التفريق كل مفارقة التاريخ العالمي . فجميع الناس عقلاء . وان ما هو قاطع في هذه العقلانية هو ان الانسان حر ؛ فهذه هي طبيعته ، وهذا جزء من جوهره ، غير ان الرق وجد لدى عدد من الشعوب وما يزال موجوداً جزئياً ؛ والشعوب لا تتدبر من ذلك . ان الشرقيين مثلاً هم اناس واحرار بذاتهم كبشر ؛

(1) 3. I . إضافة : عندئذ يسقط الفكر ايضاً الى مرتبة اللاعقل ، وان في هذا اعتباراً آخر (XIII).

لكنهم ليسوا كذلك ، لانهم لم يعوا الحرية ويتقبلون كل استبداد ديني او سياسي .
وان كل المفارقة بين شعوب الشرق وتلك حيث ينعدم الرق ، هي ان هؤلاء يعلمون
انهم احرار ، وانهم يملكون الحرية .

II

كما ان الشعوب الأخرى هي بذاتها حرّة ؛ لكنها غير موجودة بعدد كشعوب
حرّة ؛ هوذا أصل التعديل الواسع في حالة العالم نعني اذا لم يكن الانسانُ حرّاً الا
بذاته ام اذا كان يدرك بأن ماهيته ، تعيينه ، طبيعته ان يكون فرداً حرّاً .

III

الاوروبي يعرف نفسه ، فهو موضوع لنفسه ، والتعيين الذي يعرفه هو الحرية . فجوهراً الانسان
الحرية . وعندما يقول الناسُ شرّاً في المعرفة ، فانهم لا يعلمون ماذا يفعلون . حقاً ان قليلاً من
الناس يعرفون انفسهم ، يتموضعون . ان الانسان لا يكونُ حرّاً الا عرف نفسه . اذن يمكننا ،
بوجه عام ، ان نقول شرّاً في المعرفة على قدر ما نريد ، فهذه المعرفة هي وحدها التي تحرّر الانسان .
ومعرفة النفس معناها الوجود هنا بالروح .

II

اذن تأني في المقام الثاني .- هذه المفارقة في الوجود ، حالة الانفصال ، فيكون
الانا حرّاً في ذاته ؛ لكنّه أيضاً حرّاً لذاته ، ولست كائناً الا بقدر وجودي حرّاً .

ج الكائن لذاته

ان التعيين الثالث هو التالي : ان ما هو بذاته وما موجودٌ ولذاته هو نفس الشيء
وعينه ؛ وهذا ما يسمّى تطوراً . واذا لم يعد الكائن بذاته كائناً بذاته سيغدو شيئاً
آخر وسيطرأ تعديلٌ يكمنُ فيه شيءٌ ما يصبحُ شيئاً آخر . وبخصوص التطور يمكنُ
الكلام عن تبديل ، ولكنه يجب ان يتم بحيث ان الشيء الآخر الذي يحدث يظلُّ مع
ذلك متطابقاً مع الاول ، ويترتبُ على ذلك ان اللطيف ، الكائن بذاته لم يهتّم .
انه الملموس ، المتمايز ، لكنه باطنٌ في الوحدة ، كامن في الكائن بذاته البدائي .-
هكذا تتنامى البهرة دون تبديل ، واذا تبدّلت ، اذا انسحقت ، انكسرت ، لا
يمكنها ان تتطور . ان وحدة ما هو قائم ، ما هو موجود ، وما هو بذاته ، ان هذه

الوحدة هي جوهر التطور . انها ماهية تنظر هي هذه الوحدة ، وحدة التنوع ، البكرة ، وما يتطور : انها شيان ، ولكنهما شيء واحد . إنها ماهية عقلانية ؛ وان كل التعيينات في هذا الموضوع مردها الى الادراك . ولا يستطيع الادراك المجرد ان يحيط بهذا ، فيبقى لا مبالياً تجاهه ، ولا يدرك سوى المجردات وليس الملموس ، الماهية .

كذلك في التطور يكمنُ التوسط ، فلا يوجد الواحد إلا بالنسبة الى الآخر . ان ما هو بذاته يُدفع نحو النمو ، الوجود ، نحو الانتقال الى صورة الوجود ولا يكون الوجود الا بواسطة الاستعداد (Anlage) . وفي الواقع لا يوجد شيء مباشر . لقد أثيرت في هذه الأزمنة الأخيرة ضجةٌ كبرى حول المعرفة ، الحدس ، الخ . المباشرين ؛ وهذا ليس سوى تجريد دون قيمة ، تجريد وحيد الجانب . ان الفلسفة تهتم بالواقع ، بالمفاهيم . ويوجد توسط في كل ما نسميه معرفة الخ . مباشرة ، ومن اليسير ان نشير اليه . فمتد ان يكون شيء ما صحيحاً ، يكون فيه توسط ، مثلما يتضمن التوسط المباشرة في ذاته عندما لا يكون مجرداً فقط .

III

إن الحركة التي يُحدثها الواقع هي الانتقال من الذاتي الى الموضوعي . ويكون الانتقال بسيطاً ، مباشراً ، اولاً يكون بسيطاً ، لكنه يمر في عدة مراحل . ومثال ذلك تضاعف البنية ، من بكرة الى أخرى . ان اكثر الانواع النباتية تواضعاً هي الخيطان ، الفطر ، ويكون الانتقال من حيّة الى حيّة ، من فطر الى فطر ، ان من بصلّة الى بصلّة ، إنه مباشر إذن ؛ لكنّ التضخيف الذي ينطلق من بكرة البنية الى بذرة جديدة يكون مداوراً . ان الوسط يشتمل على الجذر ، الجذع ، الورقة ، الزهرة ، الخ . . ان في ذلك سيراً متتابعاً ، مداوراً . كذلك يوجد في الروح شيء مباشر : الحدس ، الادراك ، الاعتقاد ؛ لكن يوجد أيضاً شيء آخر يتوسطه الفكر . فلنلاحظ مع ذلك ان هذا التطور يتضمن تعاقباً . فالجذر ، الجذع ، الأغصان ، الاوراق ، الأزهار ، جميع هذه المراحل تختلف عن بعضها البعض . ولا يعتبر أي من هذه الوجودات هو الوجود الواقعي للنبته (فهي ليست سوى وجودات معبورة) لانها حالات عابرة تتكرر دائماً ، يناقض بعضها الآخر . إن أحد هذه الوجودات للنبته يدحض الآخر . وهذا الدحض ، هذا النفي للحظات ، ففي بعضها بالنسبة الى البعض الآخر ، يجب ان يلحظ هنا ؛ ولكن علينا أيضاً ان نتوقف بقوة عند الحيوية الواحدة للنبته ؛ فهذا الشيء الواحد ، اللطيف ، يبقى في جميع الأحوال . ان كل هذه التعيينات ، كل هذه اللحظات تعتبر ضرورية على الاطلاق ، وغايتها هي الثمرة ، نتاج كل تلك اللحظات ، والبذرة الجديدة .

الخلاصة ، اننا امام حيوية واحدة مغلّفة أولاً (Lebendigkeit) ، تنتقل من ثم الى الكائن هنا وتنقسم الى اختلاف التعيينات التي تعتبر ، كدرجات مختلفة ، ضرورية وتشكّل معاً من جديد منظومة واحدة . إن في ذلك لصورة لتاريخ الفلسفة .

فإذا كان لدينا في المقام الأول كائن التحقق بذاته ، البذرة ، الخ ؛ وفي المقام الثاني الوجود ، ما يظهر البذرة ، يكون لدينا في المقام الثالث الماهية ، وبشكل أدق ثمرة التطور ، حسيطة كل هذه الحركة ؛ انني اسميها تجريبياً الكائن لذاته L'être pour soi . انه الكائن بذاته للانسان ، وحتى الروح ؛ لان النبتة لا تملكه . اذا استعملنا لغة تتصل بالوعي . وحده الروح يغدو في الحقيقة لذاته ، متهيأ مع ذاته .

I

البذرة (1) هي اللطيف ، اللامتشكّل ؛ انها لا تبيّن لنا سوى شيء قليل ، لكنها تنزع الى النمو ، وهي لا تستطيع حمل الوجود الا بذاته ؛ وفي هذه النزعة نجد تناقض الكائن بذاته وعدم وجوبه أيضاً . ان هذا التناقض يدفع الكائن بذاته نحو الانقسام ، وتظهر البذرة في الخارج متعددة الوجودات . لكن ما يحدث ، المتكاثّر ، المختلف ، ليس بشيء آخر غير الذي كان موجوداً في اللطافة الأولى . ان كل شيء موجود سلفاً في البذرة ، لكن موجود في الحقيقة في صورة مغلّفة ، مثالية ، لا متناهية ، غير قابلة للتمييز . في البذرة ، هناك تعيين جاهز للشكل واللون والرائحة التي ستتخلها الزهرة . - اذن تنمو البذرة ، تظهر . ويمضي اكتمال هذا الظهور بعيداً مثل الكائن بذاته . فهو يحدّد نفسه هدفاً (2) ، وله شكل ، غاية ، لكنها غاية محدّدة مسبقاً ، وليست عارضة إطلاقاً ، - الثمرة . والاساسي بالنسبة الى الثمرة هو ان تعود الى سيرتها الأولى بذرة . اذن للبذرة عاية هي اعادة انتاج نفسها بنفسها ، العودة الى الذات . ان ما هو مغلّف بذاته هو اذن متعين تماماً في ذاته ، يفصل ويتشرّ ، ثم يستأنف ذاته في وحدته الأولى . - صحيح ان الحالة تحدث في الوجودات الطبيعية ، وان ما بدأ ، هذا العنصر الذاتي ، الموجود بالتالي والغاية ، الحد ، نعي الثمرة ، كبذرة ، هما مفردان . فالبذرة هي مفرد آخر غير الثمرة ، البذرة الجديدة . ان التضعيف في الوجودات الطبيعية يتضمن مفردين او تكون له نتيجة ظاهرة هي الانقسام الى فردين ، لانها بموجب المضمون هما شيء واحد . كذلك هو الحال في المملكة الحيوانية ؛ فالأولاد هم أفراد مختلفون عن ذويهم على الرغم من كونهم من

(1) P. P. 3, I : الانتقال الى الوجود هو تغير وهو البقاء فيه واحداً ومهيأ . ان الكائن بذاته يصحح للمسرى . فالبذرة لا تضيق في تغير مجرد لا يقاس (X111, 34) .

(2) 3, I : إضافة : الظهور الأعظم ، الغاية المنشودة هي الثمرة - نعي انتاج البذرة ، العودة الى الحالة الأولى (X111, 35) .

الطبيعة نفسها .. والامر مختلف تماماً في الروح ، وذلك بالتحديد لان الروح حر ، وفيه تندامج البداية والنهاية . والبلورة تنوّع وتستأنف ذاتها مجدداً في الوحدة ؛ غير ان هذه لا تفيدها . فلا شك ان في الروح تضعيفاً ، لكن في هذه الحالة . ما هو بذاته يندو كائنات لذاته . تعود الغاية الى بدايتها ؛ وتجعل نفسها لأجله ولأجل شيء آخر . وهكذا يندو لذاته بذاته . ان الثمرة من حيث هي غير حبة (بلورة) غير موجودة بالنسبة الى البلورة الاولى وهي ليست لذاتها . في الروح فقط يحدث ان يكون الكائن لأجل شيء آخر ، كائنات بذاته (1) . فهو يجعل من كائنه بذاته موضوعاً لذاته ، وهو بذلك موضوع ذاته الخاص ويتدامج معه في وحدة . ويرتّب على ذلك ان الروح كائن بذاته ، في شيء الآخر . وان ما ينتج ، موضوعه ، هو ذاته ؛ وهو معناه العودة الى ذاته في شيء الآخر . إن تطور الروح انقسام ، نشر للذات وعود للذات في الوقت نفسه .

II هوذا مفهوم التطور ، مفهوم عام جداً ؛ وهو بشكل عام الحيوية ، الحركة ، إن هذا التطور هو حياة الله في ذاته ، هو الشمولية في الطبيعة والروح ، في كل ما هو حي ، في أضعف الكائنات وأرقاها . إنه تفريق للذات ، إنتاج للكائن هنا ، كائن في سبيل شيء آخر ، مع بقاءه متاهياً مع نفسه . إنه الابداع الخالد للعالم ، في الصورة الأخرى للأبن والعود الأبدى للروح بذاته . إنه حركة مطلقة وفي الوقت نفسه راحة مطلقة . إنه توسط جديد مع الذات . ان في ذلك الكائن ، الوجود لدن الذات (Beisichsein) ، الفكرة ، القدرة على الرجوع الى الذات ، الاتحاد مع الآخر وامتلاك الذات . هذه القدرة ، هذه القوة على الوجود لذن الذات ، مع نفي الذات ، هي أيضاً حرية الانسان .

I

الوجود لذن الذات ، هذا العود الى ذات الروح يمكن تسميته غايته المثل . إن ما يحدث في السماء وعلى الارض ، لا يحدث الا لبلوغها . انها حياة الله الأبدية ، وجوداً ذاتياً وصيرورة لأجل الذات واتحاداً مع الذات . في هذا الترقى ثمة إرتهان ، قرار ؛ لكن من طبيعة الروح ، الفكرة ، الارتهان لأجل اكتشاف الذات مجدداً . ففي هذه الحركة تكمن الحرية تحديداً ، ولقد سبق لاعتبار خارجي ان جعلنا نقول : حر هو كل ما لا يتوقّف على شيء آخر ، كل ما لا يعاني من العنف ، وغير متضمّن في شيء آخر . ان الروح ، اذ يعود الى ذاته يندو روحاً حراً . هذه هي غايته

(1) A. T. 3. I : في الروح ليس الوجهان هما فقط من الطبيعة عينها ، ولكن كلاهما يكون للآخر ، ولهذا فهو كائن لذاته . لهذا يكون الآخر ، يكون الشيء نفسه مثل الآخر (X111, 35) .

المطلقة ، العليا ؛ وعلى هذا النحو يمتلك نفسه حقاً ويكون حقاً مقتنماً بذاته . - يُضاف الى ذلك ان الروح لا يدرك هذه الغاية لا يتوصل الى هذه الحرية الا في عنصر الفكر ؛ ففي الخلدس يكون لدى كل الدوام شيء آخر كموضوع ، يظل هو هو ؛ إنها على الدوام مواضع تقوم بتعييني . كذلك هو الأمر بخصوص الحساسية ؛ اجذني فيها متعيناً ، ولست حراً فيها ؛ إنني متمتع على هذا النحو ؛ ولكنني لا اقدم نفسي على هذا النحو ؛ وحتى عندما اكون واعياً لهذا الشعور فإنني احرص فقط انني أحسن به ، انني متمتع . وحتى في الارادة لا أكون بالقرب من ذاتي ؛ إنني ذو مصالح محددة ، إنها مصالحتي حقاً ؛ لكن هذه الغايات تتضمن مع ذلك شيئاً آخر في مواجهتي ، شيء يكون بالنسبة اليّ شيئاً آخر أكون متجهاً نحوه بشكل طبيعي (1) . ولست في كل هذا ملكاً ، لذاتي بتماماً . ان الفكر هو المدار الوحيد حيث يكون الروح ، بعد زوال عنصر غريب ، حراً مطلقاً لدى نفسه . ان بلوغ هذا الهدف بشكل فائدة الفكرة ، الفكر ، الفلسفة .

3 - التطور من حيث هو تكثف (*)

II, I, العنصر الشكلي يعيننا هنا عن كتب .

II

اذا لم يكن التطور المطلق ، حياة الله والروح ، سوى مسار واحد ، حركة واحدة ، فهو ليس كذلك الا من حيث هو تطور مجرد ؛ لكن هذه الحركة الشمولية ، من حيث هي عينية ، هي سلسلة من تشكيلات الروح ؛ ولا يجرى لهذه السلسلة ان تمثل كخط مستقيم ، بل كدائرة ، كعود الى الذات . ويشتمل محيط هذه الدائرة على كمية كبيرة من الدوائر ؛ فعلى الدوام يكون التطور حركة متكررة في جملة تطورات ؛ وان مجموع هذه السلسلة هو تعاقب تطورات عائدة الى الذات ، ويكون كل نمو خاص درجة في المجموع . هناك تواصل في التطور ، لكن دون ان يفضي الى اللامتناهي (المجرد) ؛ انه بخلاف ذلك يعود الى ذاته . فلا مناص له من معرفة نفسه ، من الظهور والتموضع لكي يعلم ما هو ، لا مناص له من استنفاد نفسه ، من التوضع الكلي ، حتى يتجلى تماماً ، ويهبط الى اعماق ذاته

(1) A. T. 3, I : شيء معين يكون بالنسبة اليّ شيئاً آخر ، مثل الميول ، الأهداء (X111, 36) .

(*) Concrétion ، يمكن ايضاً : تعين [المعرب] .

ويكشف ذلك . كلما تعالى الروح في تطوره ، كان أكثر عمقاً ؛ انه عميق حقاً عندئذٍ ، ليس بذاته فقط ؛ فهو بذاته ليس عميقاً ولا متعالياً . فالتطور هو تعميق بذاته للروح حتى يعي عمقه . وغاية الروح في هذه المطابقة ، تكمن في اكتناه الذات ، في ان لا تعود خفية على ذاتها . اما الطريق المؤدية الى ذلك فهي تطورها وسلسلة تطورات تكون درجات في مراقبة التطور .

إذا نجم شيء ما عن إحدى هذه الدرجات ، فإنه يشكل منطلقاً لشيء آخر ، لتطور جديد . وتكون آخر حالة في درجة من الدرجات هي دائماً الأولى في التالية . اذن قال غوته Goethe في مكان ما : « ان ما هو مُشكَّل يعود مادة على اللوام (1) » . فالمادة التي تكونُ مشكلة تعودُ مادةً لشكل جديد .

I ، 3 .

يدخل الروح في ذاته ويجعل من نفسه موضوعه الخاص وفكرة (2) الذي يتوجه من هذه الجهة ، ويمنحه صورة الفكر وتعيينه . وفي هذه الماهية حيث اكتننه نفسه وحيث يكون ، في هذا التكوين الذي هو تكوينه ، في هذا الكائن ، كائنه ، المنفصل مجدداً عنه ، يجعل لنفسه أيضاً موضوعاً ويصّب نشاطه عليه . هكذا يواصل الفعل (das Tun) تشكيل ما كان قد تشكّل سابقاً ، فيجعله بذاته اشدّ تعييناً ، أكمل وأعمق .

II

اما الدرجات مختلفات ؛ فالدرجة التالية أكثر من السابقة . والدرجة الأدنى أكثر تجريداً ؛ وفي نظر الروح يعتبر الأولاد هم الأشدّ تجريداً ؛ انهم مليئون بحلوس ملموسة ، لكنهم يفتقرون الى الأفكار . في مستهل محاضراتنا صادفنا كثيراً من المواد الملموسة ، لكنها هي الأفقر بالنسبة الى الأفكار . ان افكارنا الأولى هي

(1) يعتقد هومبستر ان المقصود ربما يكون الجدول النذري Tableau votkf 88 ، شيلر ، عنوانها المقلد .

(2) Sein Panken .

تعييناتُ فكرنا الاشد تجريداً من الافكار اللاحقة . وهكذا نجد أولاً التعيين ، الشيء ؛ ليس هناك شيء ، فهذه ليست سوى فكرة ؛ وعليه ، لا يظهرُ في البداية سوى هذا النوع من تعيينات فكرنا المجردة . ان التجريدَ لطيف وسهل . والدرجات التالية أشدُّ تكثُفاً ؛ انها تفترضُ تعيينات الدرجات السابقة والتطورات المتزايدة . ان كل درجة تالية من درجات التطور تكون من ثم أغنى ، تضاف إليها هذه التعيينات ، وبذلك تكون أكثر كثافة . اذن ليس هناك أي فكرٍ لا يتقدمُ في تطوره .

I

يمكنُ التسؤلُ بصدد هذا التطور : ما الذي يتطوّر ، ما المضمونُ المطلقُ الذي ينمو : لانه يعتقدُ ان التطور من حيث هو نشاط ، ليس الا تطور شكلياً ويحتاج الى قوام Substratum . إلا أنَّ النشاط ليس له تعيينٌ آخر سوى الفعل ، اذن ما ينمو لا يمكنه ان يكون شيئاً آخر سوى ما يكون عليه النشاط . وهذا تعيينٌ على الفور الطبيعة العامة للمضمون . واننا لنفرّق في التطور بين لحظات شتى : الكائن بذاته والكائن لذاته ، والفعل يشتمل في النتيجة على مختلف هذه اللحظات . ان الفعل ، مجموع اللحظات ، هو جوهرياً ما ندعوه عموماً للمموس ؛ ويمكننا ان نضيف : ليس الفعل ملموساً فحسب ، لكنه أيضاً هو الكائن بذاته ، فاعلُ الفعل ، الذي يبدأ التطور ، الذي يباشر ، الذي يحرك ؛ لان الفكرة بذاتها ملموسة أيضاً . وان ما قلناه بأنه ليس سوى مسيرة التطور إنما هو أيضاً مضمونهُ . اذن الملموس هو شيء بنفسه ، وشيء آخر أيضاً ، نعني النشاط الذي يُظهرُ هذا الملموس ؛ وبالتالي لا تشكل اللحظتان منه سوى واحدة ، هي اللحظة الثالثة ؛ الأمر الذي يعني ان الواحد لدن ذاته في الآخر ، وان الآخر ليس خارج فاته ، لكنه فيه عائدٌ الى ذاته .

الفكرة ملموسة جوهرياً ، لان الحقيقة ليست مجردة ؛ فللمجرد هو ما ليس حقيقياً . ومن المؤكد ان الفلسفة تتحركُ في مناطق الفكر المحض ، لكن لا بد من اكتناو مضمونها كشيء ملموس . ولربما يصعب علينا ان نفهم ان المتعينات المختلفة او المتمايزة او المتعاكسة تشكّل وحدةً - لكن ذلك حينَ على الادراك ، لانه يقاومُ الملموس ويريد ان ينتزع منه كل العمق . وليس هناك غير تأملِ الادراك (1) هو الذي ينتج ما هو مجرد ، فارغ ، ويقيه في مواجهة الحق . ان الحس السليم المعاني يستلزمُ الملموس .. ولا ريب ان الفكرة ، من حيث هي فكر محض ، هي مجردة ، لكنها في ذاتها ملموسة على الاطلاق ؛ والفلسفة هي ما يكون أكثر تعارضاً مع التجريد ؛ انها تحاربُه بالذات وباستمرار تشنُّ

(1) A, T. 3, I (1) : هذا من النظرية للمجردة ، غير الصحيحة قطعاً ، غير المضبوطة إلا في الراس ؛ وهي فضلاً عن ذلك ليست عملية (X111, 37) .

الحرب على تأمل الادراك . هذه هي التعيينات الأولية التي كان ينبغي علينا التخلي عنها تاريخياً . وإذا جمعنا تعيينات التطور والملموس ، نحصل على الملموس متحركاً (ملموس الانتاج الخاص بالكائن بذاته في سبيل الكائن لذاته) والتطور من حيث هو ككشف ، تعيين (1) . وبما ان الكائن بذاته هو في ذاته ملموس ، وبما ان الائمة لا يقوم بوجه علم إلا بوضع ما هو بذاته ، فلا شيء غريباً ، جديداً يضاف الى ذلك ؛ ولكن ما كان موجوداً سابقاً ، كامناً ، مغلفاً ، يتبلى من الآن فصاعداً كأنه متميز . إن التطور يظهر فقط الباطن البدائي ، يخرج الملموس الذي كان موجوداً فيه من قبل ، والذي بفضل ذلك يصبح لذاته وينطلق من ذاته نحو هذا الكائن لذاته .- ان الملموس متميز في ذاته ، لكنه أولاً في ذاته فقط ، حسب الاستعداد ، القدرة ، الامكان .

ان المفارق ، المتميز ما يزال في الوحدة ، ولم يوضع بعد كشيء متميز ؛ مفارق بذاته ، لكنه مع ذلك لطيف ؛ انه يناقض نفسه نفسه . ويدفع من هذا التناقض ، يخرج من مجرد الاستعداد ، ينطلق من اللطيف الى التضيق duplicité ، الى التثوي ، إذن يستبعد الوحدة حتى يعطي للفوارق حقها في الوجود . وان وحدة الفوارق ، غير المطروحة حتى بعد كفوارق ، تسمى جهدها لحل اشكالها . وهكذا يتوصل المفارق الى الوجود هنا ، الى الوجود لكن الوحدة لا تفقد حقوقها لان المفارق ما إن يوضع حتى يستبعد مجدداً ؛ فلا مناس له من الرجوع الى الوحدة ، فحقيقة المفارق في الواقع ان يكون واحداً . والحركة وحدها تجعل الوحدة ملموسة حقاً . وهذه بشكل علم هي الحيوية ، سواء الحيوية الطبيعية ام حيوية الروح ، إنها حيوية الفكرة ؛ فالفكرة ليس ميتة ، ليست تجزئاً . لهذا ليس من العدل ولا من المعقول وحتى - وهذا هو الأسوأ - مثل الله الذي لا يمكن ان يكون شيئاً مجرداً ، فنستعمل عبارات مجردة مثل الكائن الأرفع الذي لا يمكننا ان نقول فيه اي شيء آخر - ان إلهاً من هذا النوع هو نتاج الادراك ، انه جامد ، ميت (2) .- وفي الحركة يجب أولاً ان تعتبر وان تميز الانتقال من الواحد الى الثانية ، وثانياً العودة الى الواحد ؛ وينبغي علينا ان ننقل نظرنا الى كون الفرق ، حيثما يكون ، يتلاشى ، وحين يكون مثالياً يوضع جانباً ، ولكن ذلك فقط لكي تتوصل الوحدة الممتلئة ، الملموسة ، الى الكائن لذاته وليس وحدة الادراك الفارغة .

ان هذه تعيينات لنمو الملموس ، ولكن لادراكها بسهولة اكثر وتمثلاً على نحو أفضل منضرب بعض الامثلة أيضاً عن الملموس ونبدأ بالامثلة للمجتمعة من الاشياء الحسية .

(1) 3, 1 : مثال ذلك ان الفكرة تكون حسب مضمونها ، ملموسة بذاتها وكذلك هي من حيث ذاتها (An sich) ؛ كذلك تمثل الفروق في انها بذاتها فكرة قد ظهرت لذاتها . وهذا من المفهومين مجتمعين يقدمان لنا حركة الملموس (X111, 37) .

(2) 1, 1 : إضافة : ان وتيرة الألوهة هي انقسام الواحد ، مثل وحدة ما هو منقسم .

ان مواضيع الطبيعة تظهر لنا على الفور كأطب ملموسة . فللزهرة ، مثلاً ، عدة صفات ، كاللون ، الرائحة ، المذاق ، الشكل ، الخ . لكنها تشكل وحدةً ، ولا يجوز ان تنقسم واحدة منها ؛ فهي صفات غير مجزأة ومبعثرة ؛ هنا الرائحة ؛ هناك اللون ، ولها اللون ، الرائحة الخ . هي امور غير متشكلة في بعضها البعض ولوعلى سبيل كونها مختلفات . كذلك لا يمكن الجمع بينها ودمجها آلياً . كذلك فان الورقة ملموسة بذاتها . وحتى ان الذهب يتضمن في كل نقطة جميع مزاياه دون ان تكون منفصلة او منقسمة ؛ فهناك حيث يكون اصفر يكون له أيضاً ثقله النوعي ؛ وهو ليس اصفر في مكان وليس له ثقله النوعي في مكان آخر . اننا نسلم بالنسبة الا الاحساس بان هذا التعيين مباشر ؛ وحينها يتعلّق الأمر بالروح ، بالفكر ، يصبح من المهم اكتشاف المتنوع كتنقيص . وإننا لا نجد تناقضاً ولا إرباكاً في أن تكون الزهرة شيئاً آخر سوى لونها ، وان تعارض الرائحة واللون ، على الرغم من تضادهما . اننا لا نعاكسها ، وإنما بالحري ان يكون الادراك ، فكر الادراك هو الذي يحدّد الى أي حد تعارض مختلف العناصر وكيف يمكن تصويرها غير متنافرة . فلذا تكلمنا مثلاً عن المادة او المكان ، فإننا نعلم ان المادة مركبة ، ان المكان متواصل ، غير منقطع . يمكنني ان املأ المكان بأشكال عدة ، لكنني لا استطيع قطعه . ومن جهة ثانية ، يمكننا في كل مكان ان نضع نقاطاً وان نجعل المكان منقطعاً . كذلك هو الحال بالنسبة الى المادة ؛ فهي مركبة في كل مكان ، اذن هي منقسمة في كل مكان حتى الذرات ، ومع ذلك فهي متواصلة في كل مكان ، تواصلاً في ذاته (كذلك كل ذرة قابلة للانقسام) . الا اننا نتكلم عن ذرات . وهكذا في حوزتنا تميّن مزودج للمادة : قابليتها للانقسام وتواصلها . لكن الادراك ، يقول : إنها متواصلة او منقطعة (punktuell) ، مُدْرَرة ، وهو بكل وضوح يعارض هذين التعيينين ؛ ويستبعد العقل هذين التعيينين كمتعارضين ، وهو يقول ؛ كل متواصل يكون ذرةً ، وكل ذرة تكون متواصلة .

لنأخذ مثلاً في مجال أرفع . نقول عن الانسان إنه يملك الحرية ، نظراً لان الضرورة هي التعيين المعاكس .- فإذا كان الروح حراً ، لا يكون البتة خاضعاً للضرورة ، واليكم الأطروحة النقيضة : ان ارادته ، فكره ، الخ . يتعيّن بالضرورة وبالتالي ليسا حُرّين .

عندئذ يُقال ان احدهما يستبعد الآخر . اننا نعتبر التعيينات المتنوعة ، في هذه الآراء ، كأنها متنافية طردياً ولا تشكل شيئاً ملموساً . والحال ، فإن الحقيقة هي وحدة المتعارضات ؛ فلا بد لنا من القول ان الروح حرّ في ضرورته ، وانه لا يملك حريته إلا بها ، وإن ضرورته تكمن في حريته . هكذا يتوحد المتنوع . الا انه من العسير بلوغ هذه الوحدة ، والادراك لما يمكنه ذلك ؛ ولكن لا بد من بذل جهد لبلوغه وامتلاكه . وانه لمن الأيسر دائماً التمسك بالملموس .- ومن المؤكد انه توجد تشكيلات ليست إلا ضرورية ، تشكيلات خاضعة للضرورة وتتسبّب اليها وحدها ؛ إنها تشكيلات الطبيعة ، لكنها ليست وجودات حقيقية .- الأمر الذي لا يعني انها غير موجودة ، لكنها لا تملك

حقيقتها في ذاتها . لهذا تكون الطبيعة مجردة ولا تبلغ الوجود الحقيقي . لكن الروح لا يستطيع ان يكون حصرى . فهو اذا فهم كحرية خالصة ، بدون ضرورة ، يكون عشوائياً ، حرية مجردة او شكلية ، فارغة (1) .

اليكم التحديدات والعلاقات التي يفترض فيها ان تفيدنا في المقدمات ؛ إنها تعين المقولات التي تشكل ماهية تاريخ الفلسفة .

واذا وقفنا عند هذه التحديدات لطبيعة اللموس والتطور ، فإن مختلف الفلسفات يتخذ على الفور معنى آخر ؛ لان المتنوع لا يعود يظهر ، كما نفهمه عادة ، كشيء ما ثابت ، مركب من عناصر لا مبالية تجاه بعضها البعض ، كشيء مستقل ، متكاثر ، الخ ؛ ولكن يجب اعتبار المتنوع وهو يتحرك - حركة تُسَلِّ جميع الفوارق الثابتة وتخفّضها الى لحظات عابرة .

I ، 3

هكذا يُقضى بضربة واحدة وتعاد الى مكانها كل تلك الثروة حول اختلاف الفلسفات وتنوعها ، كما لو ان المختلف هو شيء ما جامد ، ثابت ، تظل عناصره منفصلة ؛ - وهي ثروة تبدو وكأنها ، وهي تحتل مسافات أمام الفلسفة ، تملك سلاحاً لا يُقهر ضد الفلسفة ، فتعترض بتحديداتها البائسة - إعتزاز الصعاليك - ، وهي لا تعرف حتى ذلك القليل الذي تملكه والذي يفترض فيها أن تعرفه ، مثل التنوع والاختلاف في هذه الحال . ولكن في ذلك مقولة يفهمها كل منا : إنها ثروة بدون تحديد ، وهي تعرف ذلك وتخيّل انها تستطيع استعمالها والافادة منها ، بوصفها [اي المقولة] مفهومة تماماً ، وان من البدهي ان يدرك المرء ما هو عليه . لكن اولئك الذين يعتبرون التنوع كتعيين ذي ثبات مطلق ، فانهم لا يعرفون طبيعته ولا جدليته .

II

هذه هي التعيينات التي كنت أصبر على تقديمها أولاً . وإنني لم ابرهن عليها ، وإنما اكتفيت بتعدادها تاريخياً ، هادفاً فقط الى جعلها مستساغة ، وفقاً لتمثلنا .

(1) A. T. 3, I (1) : هذه الحرية الزائفة هي الاعتبار ، وهي لهذا السبب نقيضة ، إكره لا واعر ، اعتقاداً وام بالحرية (XIII, 39) .

وعلينا الآن ان نطبق هذه التحديدات وان نرى ما هي نتائجها الملموسة ، ولهذا السبب أتيتُ على ذكرها ؛ وإننا سنعطي الى الموضوع الدقيق لدراستنا ، تاريخ الفلسفة .

II - تطبيقُ هذه التعيينات على تاريخ الفلسفة

أ

II

أ) بموجب هذه التعيينات ، تعتبر الفلسفةُ هي الفكرُ الذي يجعل نفسه واعياً ، الذي يتمُّ بنفسه ، يجعل من نفسه موضوعه ، يفكر بذاته في شتى تعيinatِهِ . وان علم الفلسفة هو إثناء للفكر الحر . او بالحرى هو مجمل هذا الانماء ، حلقةٌ تعود على نفسها ، هي بكاملها عيئها ، ولا يمكنها إلا الرجوع الى ذاتها . واننا عندما ننهمك بأمور ملموسة ، فإننا لا نكون بالقرب من ذاتنا ، بل نكون على مقربة من شيء آخر . ويختلف الأمر عندما يكونُ شاغلنا هو الفكر الذي لا يكون أمام ذاته . وعليه ، فان الفلسفة هي تطورُ الفكر الذي لا يعوقُ نشاطه شيء . -- انها اذن منظومة Un ·Système ؛ والمنظومة صارت في هذه الأزمنة كلمة لوم ، لان ثمة تفكيراً بأن المنظومة تقفُ عند مبدأ حصري . والحال ، فإن المنظومة تعني الكلية بالذات ، وهي ليست صحيحة الا من حيث هي كلية تبدأ بما هو اللطف ، لكي تتجسد شيئاً فشيئاً وهي تتطور .

ب) كذلك هو الحال ، وليس بشكل مختلف ، بخصوص تاريخ الفلسفة . فالفلسفة كما هي ، فلسفة اليوم ، الأخيرة ، تشتمل على كل ما أنتجه عملُ أُلوف السنين ؛ انها نتيجة كل ما سبقها . وان هذا الانماء للروح ، المنظور إليه تاريخياً ، هو تاريخُ الفلسفة . إنه تاريخُ كل تنميات الروح لذاته ، ومعرض لهذه اللحظات والراحل ، لهذه الدرجات ، كما تعاقبت في الزمن . ان الفلسفة تعرضُ تطور الفكر ، كما هو

في ذاته ولذاته ، بدون عناصر دخيلة ؛ وان تاريخ الفلسفة هو هذا التطور في الزمن . ومن ثم ، يتأهى هذا التاريخ مع منظومة الفلسفة . والحقيقة ان هذا التأهى هو أيضاً دليل لا يمكن هنا ان نقدم عليه الحجة النظرية الخاصة ؛ انه يتعلق بطبيعة العقل ، الفكر ، الطبيعة التي يتوجب علينا درسها في علم الفلسفة . ان تاريخ الفلسفة يقدم دليلاً تجريبياً على ذلك ؛ ويفترض فيه ان يبين أن مساره هو نظم الفكر بالذات . وهو سيقدم ما تعرضه الفلسفة ، لكن مع اعتبار الزمان والظروف الخاصة بالبلد ، ومختلف الأفراد الخ . ان اللحظة التي ظهرت فيها الفلسفة في الزمان هي موضوع آخر سندرسه في الباب الثاني من المدخل .

ان الروح بذاته ولذاته هو بكامله ملموس من طرف الى آخر ؛ فهو اذا يتحرك لا يكون له فقط هذا الشكل للضرورة الواعية في الفكر المحض ، بل يتجلى في كلياته ما ينتمي الى مشاكته ، وهذه ما هي إلا وجه من اوجه التاريخ الشامل . فعندما يتقدم الروح لا بد له من التقدم في كلياته ؛ وبما أنه يتقدم في الزمان ، فان تطوره بأسره يجري في الزمان . ان فكر ، مبدأ حقبة ما هو الروح الذي يتغلغل في كل مكان . وهذا الروح يجب عليه التقدم في وعي ذاته ، ويكون هذا التقدم هو تطور الكتلة بأسرها ، الكليات الملموسة ؛ وهذه تعود الى الظهور ومن ثم تعود الى الزمان .

بما ان موضوع الفلسفة هو الفكر المحض ، فإنها علم وليس تجميع معارف ، منتظماً على نحو ما ، بل هي إثناء للفكر الضروري بذاته ولذاته . ولكنها يفترض فيها الاحاطة بالضرورة التي تجعل الفكر يحدث في الزمان . لان هذه هي عبر التاريخ . وعليه لا مناص لنا من التقيّد والتوافق مع الموقف التاريخي ، اي ان نستجمع شتى هذه الجوانب كما تعاقبت وظهرت ، وفقاً لهذا الشكل من الانتاج ، منفصلاً بعضها عن البعض الآخر ، وعارضاً : الا انه لا بد لنا أيضاً من لحظنا هو ضروري في ظهورها .

إن في ذلك معنى ، دلالة تاريخ الفلسفة . ان الفلسفة تستمد أصلها من تاريخ الفلسفة وبالعكس . وان الفلسفة وتاريخ الفلسفة هما صورة لبعضهما البعض . ودرس هذا التاريخ معناه درس الفلسفة ذاتها ولا سيما المنطق . سنتحدث بعد قليل

عن الملموس ، العيّن . ولكي نتمكن من فهمها على هذا النحو ، لا بد أولاً من ان نعرف ما هي الفلسفة وتاريخها ، ولكن لا يجوز الاعتبار مسبقاً تاريخ الفلسفة بحسب مبدأ فلسفة ما ، فالفكر يظهر بطريقة محض تاريخية ، ويتقدم في سبيل ذاته .

(ج) ان المقصود الآن هو إضاح تطور الفلسفة على مرّ الزمان . كنا نقول : ليس بالامكان التساؤل عن دلالة الفكر لان دلالة هي عينه ، ذاته ، فلا يوجد شيء وراءه ، ومع ذلك لا مناص من النظر في المعنى العادي لهذا القول ؛ ذلك لان الفكر هو ما يكون نهائي ، أخير ، اعمق ، آخر ما في المؤخرة ؛ انه هو ذاته كلياً لكنه مظهري *phénoménale* أيضاً واذا استطعنا ان نبيّن المظهر فيه ، أمكننا الكلام عندئذٍ عن دلالة . ان احد جانبي المظهر هو التمثيل الذي يكون لدينا عن الفكر ، والجانب الآخر هو الجانب التاريخي .

ان المظهر الأول للفكر هو ان التفكير *le penser* ، الفكرة *la pensée* تظهر كأنها شيء ما خاص . وفضلاً عما نفكر ، فضلاً عن القول بوجود أفكار ، نجد ادراكات حسية ، خرائز ، اهواء ، تمهيدات للارادة الخ . وهناك أيضاً ملكات أخرى او نشاطات أخرى للنفس تملك نفس الحقوق التي يملكها الفكر . وبهذا الصدد يكون الفكر شيئاً خاصاً الى جانب أشياء أخرى خاصة . لكن في الفلسفة لا بدّ من تمثيل مغاير تماماً ، من تمثيل آخر للتفكير ، للفكر . فالفكر هو النشاط الذي يكون العام موضوعاً له . ومن الصحيح تماماً ان في ذلك شيئاً خاصاً لانه يوجد الى جانب نشاطات أخرى ؛ لكنه بموجب طبيعته الحقيقية ، يتضمن تلك النشاطات جميعاً وكأنها ملحقة به . ان الانسان يمتاز بالفكر عن الحيوان ؛ فهذا يملك أيضاً المشاعر والغرائز ، الخ ؛ لكن المشاعر الخاصة ، كالشعور الديني مثلاً ، والشعور بالحق ، والمشاعر الاخلاقية ، هي مشاعر خاصة بالانسان وحده ، فالمشاعر بحد ذاتها ليس لها كرامة ولا حقيقة ؛ إنما حقيقتها ، نعني تعيين شعور ما كشعور ديني مثلاً ، لا تستمد أصلها الا من الفكر . ليس للحيوان دين ، وإنما له مشاعر ؛ والانسان ليس له دين الا لأنه يفكر . ان الفكر هو العام ، والفكر العيني ، الملموس

يملك في ذاته التخصيص *la particularisation* ؛ والخاص لا يكون الى جهة المجرد .- ان مظهراً من مظاهر الفكر الذي يتصل به هو ان الفكر ذاتي . والفكر لا يعود إلا للإنسان ، ولكن ليس فقط للإنسان كفرد معزول ، كذات ، وان علينا ان نفهم الفكر أساساً في معناه الموضوعي . إن الفكر هو العام ، وان انواعه وقوانينه لموجودة في الطبيعة من قبل ، وإننا لنلاحظ ان ثمة أفكاراً ، لكنها ليست فقط في صورة الوعي ، بل هي في ذاتها ولذاتها ، وهي موضوعية أيضاً . ان العقل الشمولي ، الكلي ، ليس عقلاً ذاتياً البتة . فالفكر هو ما يكون جوهراً ، حقاً بالنسبة الى المفرد الذي هو أني ، عابر ، مظهري . ان معرفة طبيعة الفكر تستبعد ذاتية ظهوره ، وحينئذ تكون دلالة هي انه ليس فقط شيء ما خصوصي ، ذاتي ، لا يتناسب إلا مع وعينا ، إنما هو ما يكون عاماً ، موضوعياً بذاته ولذاته .

أما المظهر الثاني الذي سبق ان تساءلنا عنه فهو المظهر التاريخي ، نعني بذلك ان تعيينات الفكر قد ظهرت في عصر كذا ، في بلد كذا ، عند الفرد الفلاني بحيث ان ظهورها ارتدى طابع تعاقب عارض ؛ لقد سبق لنا ان تكلمنا عن الطريقة التي يسترد فيها هذا المظهر وضعه . فنحن نستقبل الأفكار تاريخياً ، مثلما ظهرت لدى الأفراد الخاصين ، الخ ؛ وهذا تطور في الزمان ، لكنه متطابق مع الضرورة الداخلية للماهية .

هذا المفهوم هو التصور الوحيد الجدير بتاريخ الفلسفة ؛ والفائدة الحقيقية التي يقدمها هذا التاريخ هي التبيان انه من هذه الجهة أيضاً حدث كل شيء في العالم وفقاً للعقل ؛ وهذا ما يكون الى جانبه منذ البداية تخمين قوي ؛ فهذا التاريخ هو تطور العقل المفكر ؛ وبالتالي استطاعت صيرورته ان تحدث وفقاً للعقل تماماً . ان هيكل العقل الواعي ذاته لأرفع من هيكل سليمان ومن الهياكل الاخرى التي بناها البشر . فقد بُني فيها بمقتضى العقل وليس كاليهود والماسونيين الذين بنوا هيكل سليمان .- ومن الممكن الاعتقاد في ان هذا قد تم عقلاً ؛ وهذه طريقة أخرى من طرق الايمان بالرّب ؛ وان ما انتجه الفكر هو الأقيم في العالم . اذن ليس من المناسب التفكير باكتشاف العقل فقط في الطبيعة وانه غير موجود في مجلى الروح ، مجال التاريخ الخ . فاذا آمننا من جهة بأن الرّب قد صنع العالم ، وآمننا من جهة ثانية بأن الحوادث

الكونية في مجلى الروح ومجاله - وهذه هي الفلسفات - انما هي عارضة ، حادثة ، فإنما يكون ثمة تناقض بين هذين المفهومين ؛ فاما اننا بالحري لا نؤ من جدياً بالرّب وهذه تكون ثرثرة واهية ؛ وبالتالي فان ما حدث لم يحدث الا بمقتضى فكرة الرّب .

ب

ا) ان ما يمكننا لحظه في المقام الأول كنتيجة لما تقدّم ، هو أننا في تاريخ الفلسفة ليس لنا شأن البتّة مع الآراء . صحيح ان لنا آراء في الحياة العامة ، اي ان لنا أفكاراً حول اشياء الخارج ؛ فهذا يفكر على هذا النحو ، وذلك يفكر على نحو آخر . لكن شأن روح الكون جديّ على نحو مختلف ؛ فهناك تكمن الشمولية ، الكونية . والمقصود هنا هي التعيينات العامة للروح ؛ وليس من الوارد فيها طرح آراء هذا او ذاك . ان الروح الشمولي يتنامى في ذاته ، بحسب ضرورته الخاصة ؛ وان رايه هو الحقيقة وحدها .

ب) يلي ذلك الجواب عن المسألة : ما الأمر بشأن هذه الفلسفات المتعددة التي يقال فيها انها تقدّم دليلاً ضد الفلسفة ، نعني ضد الحقيقة ، أولاً لا بد من القول انه لا يوجد سوى فلسفة واحدة ؛ وان في ذلك دلالة صوريّة ، لان كل فلسفة هي على الأقل فلسفة نسبياً (وهذا الأمر مؤكّد من حيث هي واحدة ، لان ما يسمّى فلسفة لا يكون غالباً سوى نوع من الثرثرة ، من الأفكار العشوائية الخ) . وكما ان مختلف انواع الفواكه هي من الفاكهة ، كذلك يجب اعتبار علاقة شتى الفلسفات بالفلسفة (١) . والكلام عن فلسفات عديدة معناه انها هي الدرجات الضرورية لنمو العقل الذي صار واعياً لذاته ، للواحد كما ادركناه وفهمناه سابقاً . وبالتالي يرتلي تعاقبها طابع الضرورة ؛ ومن ثم لا يمكن لأي فلسفة ان تسبق لحظة ظهورها . جرى في القرن الخامس عشر ، كما في القرن السادس عشر ، الرجوع الى الفلسفات القديمة ؛ الأمر الذي كان ضرورياً في مجرى الحضارة المسيحية . لكن ، عندما

(1) راجع شير ، Tableau Votif ، LIII : اي فلسفة ستبقى ؟ لا أدري . لكن أمل ان تبقى الفلسفة الى الأبد .

تبحث الفلسفات البائدة ، اما تبحث كموميات فكر قديم . لقد تقلص الروح الشمولي ، وهذا ليس هو الرداء ، ليس الشكل أبداً الذي يحد فيه أيضاً التعبير عما هو عليه الروح في الواقع .

1827 . XI . 2 III

ليس هناك سوى عقل واحد ، ولا يوجد منه عقل ثان ، ما فوق البشر ، انه الالهي في الانسان . والفلسفة هي العقل الذي يكتنه ذاته في صورة فكرية ، الذي يفكر واحداً بحيث انه يتموضع ، يعرف نفسه في صورة فكرية . إن هذا الانتاج ، هذا العلم ذاته ، هو واحد أيضاً - الفكرة نفسها . ومن ثم لا يمكن ان يوجد سوى فلسفة واحدة . ولا ريب أن أموراً كثيرة يمكنها ان تحمل اسم الفلسفة ، وهي لا علاقة لها بها . - ليس في ذلك ما هو خاص ، لان الفلسفة هي الروح الذي يفكر في التاريخ الكلي ، الكوني . إنه روح حر ، خارج كل خصوصية . فالروح ، العقل اللذان يفكران لا يتشغلان بما يروه العلم والحكمة الشعبية ؛ فالروح الذي يفكر لا يشغل له سوى نفسه . هناك ألوف من الناس عاجلوا خصوصيات ، فلفهم النسيان ؛ زلزلت مئات من الاسماء فقط . إن ذاكرة التاريخ الكوني لا تشارك فالفكر الكفافة في مجدها ؛ وكما أنها في التاريخ الخارجي لا تعرف سوى أعمال الأبطال ، فإنها في تاريخ الفلسفة لا تعرف سوى أعمال أبطال العقل الذي يفكر . هذا هو موضوعنا . فليس للمفوض آراء ، حواشي ؛ وإن ما تجعل فيه هو العقل الذي يفكر ، الروح المفكر الشامل . ان تعاقب هذه الأفعال هو تعاقب واحد في الحقيقة ؛ لكن الذي نتج ما هو الا متجهز واحد . وتاريخ الفلسفة لا يعتبر سوى فلسفة واحدة ، فعل واحد ، لكنه موزع على درجات شتى . - ليس هناك أبداً سوى فلسفة واحدة ، هي معرفة الروح لذاته . وبالتالي هذه الفلسفة الواحدة هي الفكر الذي يعرف نفسه كفكر شعولي على الرغم من كونه لم يتعين بعد ، وما يزال فكراً صورياً بحسب . ان التنوع ، الكمية التي تنتجها بنفسها ، تقس تحت باب العلم . ومهما تكن الفلسفة التي نصلدها ، فهي من الفلسفة أيضاً . وبالتالي لا يمكن القبول بالاعتذار التالي : اننا نرغب حقاً في تعاطي الفلسفة ، لكننا لا نعرف أي فلسفة نختار . وكما ان الكرز ، الخوخ الخ . هي من الفاكهة ، فإن كل فلسفة هي حل الأقل من الفلسفة .

إن الفلسفة هي الفكر الذي يكتنه ذاته ؛ انها حنية ، ملموسة ؛ اذن هي العقل الذي يترك ذاته . وإن هذا الاكتناه هو اكتناه يتنامى . والوجه الأول للعقل ، وجود الفكر ، هو بمثابة البهنة ، اللطيفة تماماً . لكن هذا الوجود اللطيف هو الجهة يريد ان يتحد أكثر . والاكتناه الأول الذي يقوم به الروح تجاه ذاته هو اكتناه عام ، مجرد ؛ لكن العقل بذاته ملموس . ان هذا العيني بذاته يلزمه ان يفكر واحداً . وهذا لا يكون ممكناً الا اذا ظهرت شتى الأجزاء ، الجزء تلو الآخر ، كما حدث ذلك بالنسبة الى النباتات . لكن ثمة ما يلزم لحظه وهو ان هذا التعاقب وهذا التمايز في المفاهيم يتوحدان في

معرفة شتى المنظومات . ان المفاهيم الملموسة للعقل تنمو دون ان تتلاشى المفاهيم السابقة وتزول في المنظومات الفكرية للمفاهيم التالية . كذلك هو الحال في التاريخ وفي تطور الفرد المنعزل . إننا نتعلم شيئاً فشيئاً . إن الاستعداد للكتابة ، الأمر الذي كان رئيساً بالنسبة الى قتياننا ، يستديم لدى الانسان ؛ لكن هذه المعرفة الأولى من درجة سابقة تتحد مع ما يأتي لاحقاً ، في ثقافة كلية . على هذا النحو يُحفظ ما تقدم في تاريخ الفلسفة ؛ فلا شيء يمحى . وسنرى تفصيلاً وبشكل أدق هذا التقدم في تاريخ الفلسفة . غير انه لا بد من التسليم بأن هذا التقدم كان عقلانياً وإن ربوبيه ما قد أشرفت عليه ؛ والحال اذا لزم قبول هذا الأمر بالنسبة الى التاريخ ، فمن الحري التسليم به في تطور الفلسفة لانه يمثل ما هو أقدس وأهم في الروح .

هكذا تكون مستبعدة هذه الفكرة بأن المصادفة قد اوحى للبعض رأياً كهذا وللبعض الآخر رأياً آخر ؛ ومن الآن فصاعداً لم تعد المسألة مسألة آراء فردية . - ان هذا التصور يستحسن الاخذ به في مجال آخر عندما يتعلق الأمر بمعرفة عارضة .

ضروري هو تطور الفلسفة . فقد كان لازماً على كل فلسفة ان تظهر في مرحلة ظهورها ؛ فقد ظهرت كل فلسفة في الوقت الذي كان يلزم ظهورها فيه ؛ فما من فلسفة تجاوزت زمانها ، اذ ان جميعها ادركت بالفكر روح عصرها . ان المفاهيم الدينية ، تعيينات الفكر ، مضمون الحق ، الفلسفة الخ . إن كل ذلك هو الروح نفسه وذاته . ان الفلسفات ابرزت الى الوعي ما كان في عصرها متعلقاً بالدين ، الدولة ، الخ . لهذا ليس من الصحيح البتة الاعتقاد بان فلسفة قديمة تتكرر . - ولكن لا بد من دوس هذه النظرة بشكل أعمق .

يترتب على ما قلناه أولاً ان يجعل تاريخ الفلسفة يمثل تقدماً حاسماً بذاته ، ضرورياً ؛ إنه تقدم عقلائي في ذاته ، حر في ذاته ، متعين بذاته ، بالفكرة . والحدوث الذي يقرره أن يكون على هذا النحو أو سواه قد استبعد نهائياً أو طرد بمجرد البدء بدراسة تاريخ الفلسفة . ان تطور المفاهيم ضروري في الفلسفة ؛ كذلك هو الحال في تاريخها . ويتضح هذا التناقض في تعارض المضمون والشكل . فما يوجهه هو الجدل الداخلي للتشكيلات . وبالتالي ، فان ما هو متشكل يكون متعيناً ، ولا مناص من التكون على هذا النحو ؛ وحتى يوجد ، حتى يكون ، يلزمه تعيين ملموس (Bestimmtheit) ، ولكن ذلك يكون شيئاً ما متناهياً ، ولا يكون المتناهي الحقيقي ، لا يكون ما يجب ان يكون ؛ فهو بالتعارض مع مضمونه ، مع فكرته ، يجب ان ينعدم . لكن لكي يوجد يلزمه ، من جهة ثانية ، ان يملك الفكرة في ذاته ؛ والحال بما انها متعينة فان شكل الفكرة يكون متناهياً ، ويكون وجودها احدياً ومحدوداً . ان الفكرة من حيث هي باطنية ينبغي عليها ان تكسر هذا الشكل ، ان تحطم الوجود الاحدي لكي تمنح لنفسها الشكل المطلق ، المتناهي مع المضمون . ويمكن المبدأ القياي في هذا الجدل للامتناهي بذاته للفكرة التي تكون موجودة في هذا الشكل

الجزئي ، فهو يجب عليها استبعاد هذا الوجود . وهذا التمييز الأول سيوجهنا في تاريخ الفلسفة .
فالتقدم من حيث هو كليةٌ ضروري ؛ وهذا ما يترتبُ على طبيعة الفكرة . وليس على تاريخ الفلسفة
إلا أن يضمن هذا المسبق a priori للوجود في طبيعة الفكرة بالذات ؛ وهي ليست سوى مثال منها .

ويمكن التمييز الثاني الأتقن في كون كل فلسفة ضرورية إذا اخذناها بحد ذاتها . وإنما ما تزال
ضرورية ، بحيث لم نتعلم أية فلسفة ، ولكنها محفوظةٌ جميعها . ان الفلسفات فتراتٌ ضرورية ،
اذن لا تقبلُ الفناء في الكل ، الفكرة ؛ لهذا تكونُ محفوظةٌ ليست فقط في الذاكرة ، بل أيضاً على نحو
توكيدي . وبالتالي ليس علينا الا ان نميز بين المبدأ الخاص بفلسفة ما وتنفيذ هذا المبدأ أو تطبيقه على
العالم . فللمبدي تحفظ هذه الصورة ؛ انها ضرورية وتوجد الى الأبد في الفكرة . اذن تشتمل
الفلسفةُ الأحداث عهداً على مبادئ كل الفلسفات السالفة ، فهي محصلتها .

II

ان مختلف الفلسفات لا تتناقضُ فحسب ، بل انها تلحظ بعضها البعض
أيضاً ؛ وبالتالي يمكن طرح السؤال : ما هي اذن دلالة هذا التهافت المتبادل ؟
الجواب وة اريد فيها سبق قوله . ليس هناك ما يقبل الدحض سوى القول إن وجهاً أو
شكلاً ملموساً معيناً في الفكرة يعتبر الآن بمثابة الشكل الأرفع الصالح لكل عصر .
ولقد كان كذلك في عصره ؛ لكن حين نتصور نشاط الروح كتطور ، فإن يسيط
ويبطل ان يكون كذلك ، ولا يعود يعترف به كذلك ، بل ينظر إليه على نحو ما
بحيث لا يكون سوى لحظة من الدرجة التالية . ان المضمون لم يُدحض .
فالدحض لم يفعل سوى إسقاط التمييز درجة ، وذلك من خلال استبعاده .
هكذا ، لم يضع أي مبدأ فلسفي ، لكن جميع المبادئ حُفظت في ما تلاها . وهذه
لم تَقْمْ بغير تعديل المكانة التي كانت تشغلها .

يمثل هذا التهافت في كل إنماء ، كما هو الحالُ عندما نخرجُ الشجرة من البذرة .
ومثال ذلك ان الزهرة هي نقي الأوراق ؛ وهي تبدو كأنها الوجود الأرفع ، الحقيقي
للشجرة ؛ لكن الزهرة تنفيها الثمرة . وان الثمرة التي تأتي في المقام الأخير تضمنُ كل
ما سبقها ، كل القوى التي تنامت من قبلُ . وهي لا تستطيع الوصول الى تحقيق
ذاتها دون ان تكون مسبوقة بالدرجات السابقة . ان الدرجات تتفاضلُ في
الوجودات الطبيعية . لان الطبيعة ، بوجوه علم ، هي صورة الانقسام . إن هذا

التعاقب ، هذا التهافت موجود أيضاً في الروح ، لكن الدرجات السابقة تستمر في الوحدة إذن يفترض بالفلسفة الأخيرة ، الأحداث وجوداً ، ان تتضمن مبادئ الفلسفات السابقة ، إذن هي الفلسفة العليا .

وعليه من الأسهل ان ندحض على ان نبرّر ، نعني ان نرى ونشدد على ما هو توكيدي وإيجابي في شيء ما . فتاريخ الفلسفة يظهر من جهة الحدّ ، الوجه السليم لهذه المبادئ ، لكنّه يظهر وجهها الايجابي من جهة ثانية . فلا شيء أسهل من تبيان وجهها السليم . والمرء يرضى ضميره حين يلاحظ انه موجود فوق ما يحكم عليه ، عندما يكتشف جانبه السليم . وهكذا تمتلح العبيثة ؛ وبالتالي يتجاوز المرء ما يدحضه ؛ ولكن اذا تجاوزنا فهذا لا يعني اننا نتوغل ، نتعمق ؛ والحال لاكتشاف الوجه الايجابي ، لا بد من اختراق الموضوع ، لا بد من تبريره ؛ وهذا اصعب من دحضه بكثير .. إذن على قدر ما تبدو الفلسفات مُتهافتة ، سيلزّم أيضاً ان تبدو محفوفة .

1

يضاف الى ذلك انه يمكن للملاحظة انه لم يمر دحض اية فلسفة ، ومع ذلك فكل الفلسفات مدحوضة . الا ان ما جرى دحضه ، ليس المبدأ ، ولكن كونه هو الأخير ، المطلق وأن له هذه الصفة قيمة مطلقة ؛ فلطلبوب هو خفض مبدأ الى مصاف فترة معينة في المجموع . إذن ليس هناك زوالٌ مبدئي ، وإنما هناك زوال للشكل فقط ، لكونه مطلقاً ، أخيراً . هوذا ما يعنيه تهافت الفلسفات . ومثال ذلك ان تعين الفلسفة الذرية هو قولها ان الذرة هي المطلق ، اللامنقسم ، الواحد ؛ وهي في تعيينها التالي قولها ان الذرة هي الفارو ، وهو الذاتي اذا كان التعين أدقّ أيضاً . انا أيضاً واحد ، فرد ؛ لكنني كذات ، كفاعل ، انا روح . إنّ الذرة هي الكائن لذاته ، المجرد تماماً ، الواحد اللطيف ؛ والذرية l'atomiotique صادرة عنه ، وذلك في عداوة لادراك المطلق في التعين للمجرد للواحد ، لتعيينه ككثرة للواحد ، كعدد لامتنام للواحد . انا لم تعد ذريت ؟ فقد دُحض المبدأ الذري . وان الروح هو واحد حقاً لكنه لم يعد كذلك في هذا التجريد . ان الواحد المحض هو تعيين او تعهد للروح الشديد الفقر حتى يقدر على استغفاده . ان الواحد لا يبرّز إذن عن المطلق . ومع ذلك فقد حفظ هذا المبدأ (واستمرّ حتى الانا عند فيخته) لكن ليس كتعريف كامل للمطلق .. وعليه لم يمر دحض اية فلسفة ، اي مبدأ في اية فلسفة ، وإنما حفظت المبادئ كلها ؛ فلا يمكن الاستغناء عن اي منها ، أذ يجب حفظ جميع المبادئ في الفلسفة الحقيقية .

هناك اذن وجهتنا نظر بالنسبة الى الموقف الواجب اتخاذه من مبدأ الفلسفة ، وجهة سلبية واخرى ايجابية . ان وجهة النظر السلبية ترى ما ينفرد به مبدأ ما ، وترى الوجهة الايجابية او التعريفية ان في ذلك لحظة ضرورية للفكرة . واننا نقيم فلسفة ما حق تقييمها اذا اخذنا الجانبين في الاعتبار ، ولا بد لكل حكم من الاشغال عليها معاً . وبالأجمال لا مناص من الاعتراف بالأخطاء ، وأيضاً بما هو حقيقي ، صحيح . ومن السهل الاعتراف بالأخطاء ، لكن اكتشاف ما هو جيد يستلزم دراسة عميقة . يستلزم تضجاً . وانه لمن السهل ، لا سيما في عصرنا ، القول ان فلسفة قديمة متهاة ، لكنه من الصعب ان نفهم كيف ترتبت على حاجة الروح الضرورية . - هذه هي النتيجة الثانية التي ينهي تصوُّرها في تاريخ الفلسفة .

III

وفيا يختصم بالترقية ان الفلسفات قد فُحِضت وزالت ، سنقول ان الحقيقة قد بقيت واستمرت مع ذلك ، وانها واحدة ومثالة في جميع الفلسفات . فالدحض معناه اذن فحسب ان الفلسفة في عصر ما هي ، حقاً ، النظرة الرفيعة للروح المتطورة في استعدادها وأَسَاقِها ، لكن لا تستطيع أية فلسفة الادعاء بأنها بلغت النظرة العليا التي لا تستطيع اي نظرية اخرى ان تتخطاها . إن حصرة فلسفة من هذا النوع لم تمثل الا في اعتبارها بالنسبة الى النظرة الأخيرة ، بالنسبة الى النهاية الأخيرة للفلسفة . ان التقدم - وهذا هو ما يُسمَّى نهافت - معناه اذن فقط ان فلسفة من هذا النوع قد جُرَّتْ الى هذا الوضع بحيث لا تكون سوى درجة ، سوى جزء من الكل . واما تقدم الروح الذي يسري متصفاً ، فهو ان ما كان علماً قد تخصص . هكذا ابدأ للتعلق ، بالوجود ، ومع التواصل ، يستمر الوجود ، ولكن البناء يُشاد على هذا الاساس . ان الوجود ، العمومية الكاملة ، تحصل على تعيين خاص . وعلى الوجود يتركز الفكر ، ويشكل المفهوم بدوره درجة أرفع : هي درجة الفكر الذي يعين نفسه بنفسه . والفكر يستمر من حيث هو عام ، لكنه يفصح عن ذاته من جهة . وكذلك هو الحال بالنسبة الى مبادئ الفلسفة ، فالمضمون العلم لا يتبدل ، لكن مكانته تصبح مختلفة .

II

اما دحض الفلسفة بأخرى ، فلا مناص أيضاً من اعطائه تعييناً أدق سيظهر حتى في تاريخ الفلسفة ، وسيبين لنا الصلة القائمة بين الفلسفات والى أي حد غيرت مبادئها مكانتها . وكما رأينا ، يتضمن الدحض نفياً ، وهو يمثل في ان الايمان الذي ملكه مضافاً الى منظومة فلسفية لا يتبرر . وهذا النفي بطول شكليين ، احدهما هو ان المنظومة اللاحقة تظهر إنعدام السابقة . في حين توضع فلسفة في مواجهة الفلسفة السابقة ، ويؤيد مبدأ الفلسفة اللاحقة ويدعم الاختيار . ان كل مبدأ من مبادئ

الادراك يكون احدي الجانب ، وهذا الطابع يظهر في كون المبدأ الآخر معارضاً له .
والحال فإن هذا المبدأ الآخر هو أيضاً احدي الجانب . وبالتالي فإن الكل ، من حيث
هو وحدة تجمع بينهما ، لا يوجد فيها ؛ انه لا يوجد ، برمته ، إلا في مجرى
التطور . وعليه فإن الايقورية تتعارض مع الرواقية ، وكذلك هو حال الجوهر
عند لينيئز أي الفردية العينية . كذلك فإن الروح الذي يتنامى يتضمن الوجه
الحصري لمبدأ معين وذلك باظهاره الآخر . ويمثل الشكل الثاني ، الشكل الأرفع
للنفي في توحيد شتى الفلسفات في كلٍ بحيث لا تظل اية فلسفة منها مستقلة ، بل
تظهر جميعها اجزاء لفلسفة وحيدة . ان المبادئ تتوحد وهي تتحول عناصراً للفكرة
الواحدة ؛ او ايضاً هي ليست سوى اللحظات ، التعينات ، الجوانب في الفكرة
لوحيدة . هذا هو الملموس ، الذي يوحد الآخرين في ذاته ويشكل الوحدة الحقيقية
لهذه التعينات .- ولا يجوز خلط هذا الملموس مع الانتقائية ، اي مع التجميع
العادي لمختلف المبادئ ، مختلف الآراء ، واذا جاز القول لمختلف المِرْق لصنع
نوب . ان العيني هو الهوية المطلقة الكاملة لهذه الفوارق وهو ليس تجميعها
الخارجي ، كما ان النفس البشرية ، بوجوه عام ، هي العيني بالنسبة الى النفوس ،
طالما ان النفس النباتية متضمنة في النفس الحيوانية ، وهذه بدورها متضمنة في النفس
البشرية .- ان تاريخ الفلسفة سيعرفنا على عقدة (knoten) من هذا النوع حيث
تتدامج هذه الخصوصيات ، هذه الفلسفات . ان فلسفة افلاطون تقدم لنا مثلاً على
عقدة كهذه . لنأخذ محاورات افلاطون ، فسرى ان بعضها يذكر طابعها بالايلىين
Eléates ، وبعضها الآخر يذكر بالفياغوريين ، وبعضها الآخر ايضاً يذكر
بهراقليطس Héraclite ، ولكن فلسفة افلاطون ، اذ جمعت تلك الفلسفات
القديمة ، انما اظهرت نواقصها للعيان . هذه ليست فلسفة انتقائية ، وانما هي
توغل ، تبحر ؛ هي توحيد مطلق ، حقيقي لتلك الفلسفات . وهناك عقدة أخرى
من هذا النوع هي الفلسفة الاسكندرية التي اطلق عليها اسم الافلاطونية الجديدة ،
الفياغورية الجديدة ، المشائية الجديدة ؛ وهي في الواقع دججت تلك الفلسفات
المتنوعة المتعارضة .

قلنا : إن العقل واحد وإن هذه العقلانية الواحدة ، منظومة واحدة ؛ ولذلك كان تطور تعيينات الفكر عقلانياً ايضاً . إن المبادئ العامة تظهر حسب ضرورة المفهوم الأساسي . وإن مكانة المبادئ السابقة تتحدد بما يلي . فمبدأ فلسفة ما يسقط في الفلسفة التالية الى مرتبة لحظة معينة . إن الفلسفة لا تنهت ، وإنما مكانتها هي التي تنهت . فالأوراق هي التي تكون أولاً النمط الأرفع لوجود النبتة ، ثم يكون البرعم ، الكم الذي يغدو من ثم الغلاف الذي يخدم الثمرة ؛ وعلى هذا النحو يكون العنصر الأول قد وضعه العنصر الثاني في مرتبة أدنى . إن التنهات ضروري لكي تظهر الثمرة التي فيها يجتمع الكل .

إن الفلسفات هي اشكال الواحد ، وهي تبدو لنا دون شك مختلفة عن بعضها البعض ، لكن الحقيقة موجودة فيها ، الواحد موجود في الكل . وإن دراسة اعمق ستظهر لنا كيف تتقدم مبادئها ، بحيث يكون التالي تعييناً جديداً للسابق ؛ في هذا فقط يكمن الفرق .- كما ان المبادئ تتعكس وتتعارض ، لا سيما عندما ينمو التأمل ويغدو عقلانياً أكثر ؛ كذلك هو حال المبدأين الرواقي والايقوري . فالرواقية تجعل من الفكر مبدأ ؛ إلا ان الايقورية تقول بصحة المبدأ المعاكس مباشرة : الشعور ، اللذة : فنظر الأولى يعتبر المبدأ هو العلم ، وينظر الثانية يعتبر المبدأ هو الخاص ، المفرد ؛ بنظر الأولى هو الانسان المفكر ، وينظر الثانية هو الانسان الحساس . وإن اجتماعهما وحده يشكل شمولية المفهوم ، اذ الانسان من جهة ثانية يتكون من العنصرين ، العلم والخاص ، الفكر والاحساس . وحدتهما هي الحقيقة ؛ لكنها تظهران تبعاً ، وتتماكسان . والريية هي المبدأ السلبى المرتفع ضد المبدأين السابقين ؛ فهي تستبعد الطابع الحصري للآخرين ، لكنها تتخضع عندما تظن انها ابادتهما ، لانها كلتاهما ضروريتان .- وعليه فإن جوهر تاريخ الفلسفة هو ان تغدو المبادئ الحصرية لحظات ، عناصر ملموسة ، وان تحفظ في عقولنا إذا جاز القول ، ويكون مبدأ المفاهيم التالية اعل او اعمق ، وهما شيء واحد .- فلا يمكن التسليم بالانتقائية التي يجلبها الميت غالباً . إن فلسفة افلاطون ليست انتقائية ، وإنما هي جمع لفلسفات سابقة تشكل عندئذ كلاً حياً ، اتحاداً في وحدة حيّة للفكر . كذلك

فان الأفلاطونية الجديدة او الاسكندرانية ليست انتقائية ؛ وأما التعارض الذي ظهر فيها بين فلسفة افلاطون وفلسفة ارسطو فليس إلا حصراً ، طرداً للتعين الملموس (Bestimmtheit) الذي اعتبر نفسه مطلقاً .

ومن المهم قبل كل شيء معرفة مبادئ المنظومات الفلسفية . ومن ثم الاعتراف بكلٍ منها كأنه ضروري ؛ والمبدأ بما أنه ضروري يظهر في زمانه كمبدأ رفيع . ولنمض الى أبعد من ذلك . حيث يغدو التعيين السابق مقوماً فقط للتعين الجديد : فيجري التكامل به دون حذفه . بهذه الطريقة تحفظ جميع المبادئ . وعليه فإن الواحد ، الوحدة ، هما مرتكز الكل ؛ وان ما ينمو في العقل لا يتقدم إلا في وحدته . ونحن لا نستطيع الاستغناء عن تعيين الفكر الذي هو الواحد . وذلك على الرغم من كون الفلسفة التي جعلت من الواحد المبدأ الأسمى ، فلسفة ديموقريطس Démocrite ، تعتبر فارغة في نظرنا .

إن معرفة منظومة حق المعرفة تعني امتلاك المنظومة مبررة بذاتها . وان الاكتفاء بدحض فلسفة ما لا يعني فهمها : فلا مناص من رؤية الحقيقة التي تتضمنها . لاشيء اسهل من النقد ، من رؤية الجانب السلبي في مكان ما ؛ هذا بشكلٍ خاص هو ذوق الشبان ؛ ولكن اذا لم نرسو النفي ، فإننا نجعل المضمون الذي يكون ايجابياً ، نتجاوز دون الغوص في داخله . وتكمن الصعوبة في رؤية الحقيقة المتضمنة في المنظومات الفلسفية ؛ ولا يمكننا الكلام عن حدودها وضيقها إلا بعدما نكون قد برزناها في ذاتها .

ج) نتيجة ثالثة لما سبق قوله هي ان موضوعنا ليس الماضي وإنما الفكر ، روحنا الخاص بنا . وهذا بالتالي ليس تاريخاً في الواقع ، او بالحري إنه تاريخ وهو ليس بتاريخ واحد في الوقت نفسه ؛ لان الأفكار المبادئ التي تُعرض علينا هي من الحاضر ؛ إنها تعيينات روحنا الخاص . وما هو تاريخي ، نعتني من الماضي ، لم يعد كائناً ، إنه ميت . وان النزعة التاريخية المجردة التي تهتم بأشياء ميتة قد شاعت كثيراً في هذه الأيام . إنه قلب ميت يحد مرضاته في الانشغال بما هو ميت ، بالبحث . اما الروح الحي فيقول : دعوا المولى يدفنون موتاهم واتبعوني . فالأفكار ، الحقائق ،

المعارف التي املكها في صورة تاريخية هي خارج روحي ، نعني انها ميتة في نظري ؛ وان فكري ، روحي ليس فيها ؛ وان طويتي ، قرارة نفسي غائبة عنها . ان امتلاك معارف محض تاريخية يشبه الامتلاك الحقوقي لاشياء لا أدري ماذا أفعل بها . واذا اكتفى المرء فقط بمعرفة ما افكر به هذا الشخص او ذاك ، وما جرى تناقله ، فإنه عندئذ ينقل ذاته بذاته ، متخلياً عما يجعل الانسان إنساناً ، متخلياً عن الفكر . وفي هذه الحالة لا ينشغل المرء إلا بفكر الآخر وبيروحه ، فلا يدورس ما كان حقيقة بالنسبة الى الآخر . وان ما يلزم هو أن يفكر بذاته . فاذا لم نهتم بعلم اللاهوت *Théologie* إلا تاريخياً ، متعلمين مثلاً ما هي المجامع ، وماذا فكر المراطقة وغير المراطقة وماذا قالوا في طبيعة الله ، لا يمكننا بلا ريب تكوين أفكار بناء ؛ لكننا لا نملك الروح الحق . ولا ممتلكه ، لا حاجة البتة الى تبحر لاهوتي . فعندما تكون النزعة التاريخية مهيمنة في حقبة ، يمكن التسليم بأن الروح عرضة للياس ، بأنه ميت ، وانه تخلى عن ارضاء ذاته ، وبكلام آخر نقول إنه لا يهتم بأمر تعتبر ميتة في نظره .- ففي تاريخ الفكر انما يتعلّق الأمر بالفكر ؛ ولا بد لنا من التدقيق في كيفية تعميق الروح لذاته لكي يعي ذاته ، وكيفية ادراك الانسان لوعي روحه ؛ وللتمكن من ذلك لا بد له من ان يتكب روحه عن ذلك كله .- إنني لا أقف إلا في مواجهة الموقف التاريخي المحض ؛ فليس المطلوب ان نجعل دراسة التاريخ بائسة . لاننا نحن شخصياً نهتم بتاريخ الفلسفة . ولكن عندما يعالج عصر ما كل شيء تاريخياً ، فيهتم دائماً بعالم لم يعد موجوداً ، ولا يتردد إلا على المقابر ، فإن الروح يتخلّى عن حياته الخاصة التي تقوم على الافتكار بالذات .

III

كل شيء محفوظ . وتاريخ الفلسفة يتم باللحاض ، لكنه يتم أيضاً بالحاضر ، نعني ما يتم بالضرورة روحنا للفكر . وكما في تاريخ السياسة ، اماننا هنا قضية السمات الكبرى ، من الحق الى الحقيقة ؛ إن هذا إنساني ، وهو يجذبنا إليه ويجرّك نفسنا ونحن لسنا فقط أمام موضوع تاريخي مجرد ؛ ولا نستطيع الاهتمام بما هو ميت ، ماضٍ ، فهذا لا يهم ولا يفيد الا في التبحر والتلهي .

II

كذلك يستلزم المنهج التاريخي الصرف ان يكون استاذ تاريخ الفلسفة نزيهاً .

وان شرط النزاهة هذا معناه بوجوه عام انه ينبغي على هذا الاستاذ ان يتخذ بنوع ما موقف مبيتٍ يعرضُ الفلسفات ، وان ينبغي درسها كأنها منفصلة عن روحه ، كأنها خارجية . ومثال ذلك ان تنان Tennemann يعطي لنفسه مظهر النزاهة هذا . ولكننا اذا نظر في الأمر عن كثب ، رأيناه مفعماً بفلسفة كانطية ، مبدأها الرئيسي انه لا يمكن معرفة الحقيقة . لكن عندئذ يكون تاريخ الفلسفة إنشغالاً حزيناً لا سيما واننا نعلم مسبقاً اننا لا نستطيع الاهتمام إلا بمباحث ضائعة ، فاشلة . ان تنان يمتدح شتى الفلاسفة ، ودأبهم وعبقريتهم الخ . ؛ لكنه يلومهم أيضاً لانهم لم يتوصلوا بعد الى وجهة نظر كانط . او بوجوه عام لانهم قاموا بصنع الفلسفة ، وعليه لا ينبغي التحزب للروح المفكر . والحال ، اذا أراد المرء ان يدرس تاريخ الفلسفة كما ينبغي ، فإن النزاهة تستمثل في عدم التحزب للآراء ، للأفكار ، لأفكار الأفراد ؛ وانما يجب الانحياز للفلسفة . وعدم الاكتفاء بمعرفة فكر الآخر والوقوف عنده فقط . فالمرء لا يعترف بالحقيقة الا اذا انكب عليها بروحه ؛ وهذا الأمر لا يتيه المعرفة بمفردها .

III

يقال ، كما هو الحال بالنسبة الى كل تاريخ ، لا بد للمرء ان يكون بوجوه خاص نزيهاً في تاريخ الفلسفة . هناك اناس كثيرون يعتبرون هذا كشرط جوهري ، وبدونه ينطلق المرء من منظومته الخاصة ويحكم بمقتضاها على المنظومات الأخرى . ان هذا الشرط يبدو عادلاً . الا انه في هذه الحالة ترتدي النزاهة طابعاً خاصاً - كما هو الحال في التاريخ . فعندما يتعلق الأمر بسيرة ، بوصف ، الخ ، تاريخي لروما مثلاً ، لقيصر ، فلا بد دون شك من اتخاذ موقف ؛ فالمرء امام موضوع معيّن ، ومن المفيد النظر فيها هو صحيح ، جوهري ، مطابق للغاية ، وتجاهل ما ليس مطابقاً لها ؛ يضاف الى ذلك الحكم على الحق والباطل ؛ ولا بد من اتخاذ موقف الى جانب الحق والخير . والا فان المرء يروي كل شيء دون ترتيب ولا تسلسل . فعندما لا يحكم المرء يفقد التاريخ جدوله . وعلى هذا المنوال أيضاً يجب ان يكون المرء نزيهاً في تاريخ الفلسفة ، يجب ان يضمن ، ان يحدد هدفاً هو الفكر المحض والخير . ولا بد من الاشارة الى ما يتعلق به . ولكن في الواقع لا يستلزم تاريخ الفلسفة غاية مماثلة ؛ يجب معالجته بنزاهة . والحال ، اذا تشددنا في ان يكون هذا التاريخ نزيهاً ، فمعنى ذلك اننا نريده دون الأفكار ودون مادة جوهريّة ، وانه مجرد تجميع ، رواية - تبقى اجزأها المختلفة دون تناسق . كن ما ينبغي هو ان نفهم مبادئ تاريخ الفلسفة بحسب نسقها والسعي الى تطوير تسلسلها ضروري .

كذلك لا بد لي من إضافة بعض الملاحظات حول منهج تاريخ الفلسفة .

III . - النتائج المتعلقة بمنهج تاريخ الفلسفة

قبل كل شيء نرى بجلاء أنّ فسحة فصل قصيرة جداً لكي نعرض تاريخ الفلسفة عرضاً كاملاً ، إذ ان هذا العمل الفكر يستغرق عدة ألوف من السنين ؛ وعليه فلا بد من الحصر . فمن كل ما أتينا على ذكره حتى الآن في موضوع النوع التاريخي الذي سنعاود الكلام فيه ، يترتب بخصوص خطتنا الموسعة ما يلي :

أ) اننا ستوقف عند مبادئ الفلسفات وتطورها . وهذا بالتحديد هو الحال بالنسبة الى الفلسفات القديمة ، ليس بسبب قلة الوقت وانما لانها وحدها جذيرة باهتاما . فهي الاكثر تجريداً ، الألف ، والأقل تعييناً لهذا السبب ، نعلم ان التعيين الملموس غير مطروح فيها ، على الرغم من كونها تحمل في ذاتها التعيينات كافة . فهذه المبادئ المجردة تكفي الى درجة ما ، وتمضي الى نقطة معينة ما تزال ذات أهمية . ولكن بما أنّ تطورها غير كامل ، فإنها تدخل في مقولة ، خاتمة المبادئ الخاصة ، نعلم انها في التطبيق لا تشمل سوى نطاق محدد . ولا بد من ان نحسب مبدأ الاولية onécanisme في عدادها . ولو اننا نظرنا مدققين في كيفية تناول ديكارت Descartes ، بمقتضى المبدأ هذا ، للطبيعة الحيوانية ، فاننا لن نوفي الموضوع غايته . ذلك ان مفهومنا ، الأعمق ، يستلزم في الحالة هذه مبدأ متعينا أكثر . وربما لا تكفي ولا ترضينا الشروحات الخاصة بالطبيعة النباتية والحيوانية وفقاً لهذا المبدأ . ففي الواقع للمبدأ المجرد نطاق يتناسب معه . ومثال ذلك ان مبدأ الاولية (الآلية) يصلح للطبيعة اللاعضوية ، للوجود المجرد (الحي هو الملموس ، اللاعضوي هو المجرد) لكن هذا المبدأ لا يعود يطبق في نطاق أعلى . لقد كانت التسميات القديمة المجردة قد اعتبرت مثلاً الكون من الزاوية الذرية . وهذا المبدأ غير كافٍ إطلاقاً عندما يتعلق الأمر بفلسفة أرفع ، فلسفة الحياة ، الروح . لهذا فإن درس صلتها بالحياة ، بالروح هي في نظرنا بلا فائدة . وفي هذا الصدد ان فائدة

الفلسفة بالذات هي التي تلزمنا بالآ ندرس هنا سوى مبادئ الفلسفات .

ب) يضافُ الى ذلك انه يكفيننا ، لدى القدماء ، الاقتصاد على ما هو فلسفي حقاً ، فترك جانباً ما هو تاريخي ، سيروي (بيوغرافي) ، انتقادي ، الخ . نعلمي ما كتب حول هذا الموضوع او ما هو ثانوي بكل بساطة . ففي هذا النوع جري تكديس تفاصيل لا تحصى ، منها مثلاً ان طاليس كان ، كما يُقال ، اول من توقع كسوف الشمس ، وان ديكارت وليبنيز كان أرفع كعباً من حيث التحليل ، الخ . ان كل هذه التفاصيل تُسقطها من حسابنا .ـ كذلك سنهتُم قليلاً بتاريخ انتشار هذه المنظومات . فموضوعنا يدورُ حول مضمون المنظومات ، وليس حول تاريخها الخارجي . اننا نعرف مثلاً عدداً كبيراً من اساندة الرواقية الذي كان لهم في عصرهم تأثير واسع والذي قاموا أيضاً بتطوير بعض النقاط ؛ ونحن لن نقف عند ذلك ، ولن نتكلم عن اولئك المعلمين . ان تاريخ الفلسفة يتجاهل هؤلاء الرجال طالما انهم لم يشتهروا إلا كاساتذة .

1

فيما يتعلّق في المقام الثالث بطريقة تناول مختلف الفلسفات ، ليس علينا الاحاطة إلا بالمبادئ . ذلك ان كل مبدأ متضمّن في منظومة الفكر قد توصّل الى تعبيره ، الى وجوده هنا (Dasein) ، واحتفظ بتفوّقه رداً معيناً من الزمن . واذا كانت كليّة الفلسفة قد تطوّرت في هذه الصورة ، فاننا نطلق على ذلك اسم منظومة Systeme . اذن يمكن ان نرغب في معرفة الكل وعلينا ان نرغب في ذلك ؛ ولكن الالم هو المبدأ . فإذا كان ما يزال مجرداً فإنه لا يكفي لاكتناه التشكيلات المتصلة تصوراً الفلسفي ، فيظل الانجاز فقيراً . لقد سبق ان أشرنا الى مبدأ الذرية ؛ واداً تركنا جانباً مبدأ الآلية ، ودقّقنا في الحياة العضوية ، يتبيّن على الفور ان هذا المبدأ لا يمكنه ان يشمل تمثّل النبتة ، هذا الشيء الذي ينمو ، الذي يتوسّط ، يتحقّق كما لا يمكنه أيضاً شمول الحياة الحيوانية . واداً انعطفنا لجهة الروح ، سنلاحظ ان الواحد ما يزال عاجزاً عن التعبير عن عمق الروح . والحقيقة انه بمستطاع الديكارتية ان تشرح على هذا النحو مبدأ الآلية شرحاً وافياً كافياً ، ولكننا اذا أردنا تطبيق مقوماتها على العالم العضوي ، يندو غير كافٍ ومن ثم يفقدُ جلوه (1) . اذن يمكننا تجاهل تطبيقاته على بقية الفلسفة . وان الفلسفات التي كانت تستند على مبادئ او وجهات نظر ثانوية ـ يمكن القول هكذا ـ لم تكن

(1) 3 ، إضافة : اذن لن ندقّق الا في مبادئ هذه الفلسفات ؛ وعندما سيتعلّق الامر بفلسفات اكثر تعيّن سندرسها أيضاً في تلوّراتها الجوهرية وفي تطبيقاتها (XIII, 52) .

ذوات نتائج ؛ فقد اعطت الدليل على وجهات حمية ، لكنها كانت خارج المدى الخاص بمبادئها . ومثال ذلك ان طيماس Timée الفلاطون يمكن وصفه بفلسفة الطبيعة ؛ لكن اذا انتقلنا الى التجريبية ، فان هذه الفلسفة تبدو في هذا الجزء ، لا سيما فيما يتعلق بالفيزيولوجيا ، انها بلا دلالة . إن مبادئها لم يمكن قادراً بعد على اكتشاف الطبيعة الروح (شمول الطبيعة بأسرها) . ومع ذلك فإن الوجهات الحمية ناقصة هنا وهناك ؛ لكنها غير مترتبة على المبدأ ، بل هي على العكس تظهر للمعان كافتكار سميعة ، على نحو غير حاسم تماماً .

يرتّب على ذلك أيضاً أننا لا نتناول الماضي ، وإنما الراهن ، الحاضر . فالعنصر الخارجي وحده قد تلاشى ، البشر ، مصائرهم ، الخ . ولم يبق غير الذي انتجوه . إذن ليس المقصود معرفة تاريخية وإنما معرفة حاضر نحن حاضرون فيه . وإن علينا الاهتمام بالماهية التي هي ماهيتنا . ذلك ان علماً تاريخياً صرفاً إنما يقمّ ربحاً قليلاً ؛ وهو يظلّ بالنسبة الى شيئاً غريباً ، خارجياً على الدوام .

بما كنا استخلاص نتائج أيضاً ذات صلة بدراسة تاريخ الفلسفة المقارن مع دراسة الفلسفة ذاتها . ان ما يحرضه تاريخ الفلسفة هو الفلسفة عينها ؛ لقد سبق لنا أن رأينا ذلك . منظومة واحدة هما : المهيمنون لذاته وبداته ، وتطوره في الزمان ، وسنكتشف التدرج ذاته ، كل الدرجات نفسها . لكن من المؤكد ان الروح في تاريخ الفلسفة قد استغرق زمناً طويلاً لبلوغ ماهية ذاته ؛ ونحن نجده موزعاً على الآف السنين . لقد تلقينا من الأجداد كنز المعرفة العقلانية وبمستطاعنا إمتلاك كل هذه الثروة التي يقسمها الزمان . هذه هي الفرصة التي يتيحها لنا تاريخ الفلسفة . فهذا يتعلق بالارتباط الوثيق بين هذا التاريخ والفلسفة ؛ ولكي نكتشف منظومة فيها ، لا بد من ان نعرف أولاً منظومة الفلسفة ؛ هذا شأن المعلم الذي يعرفها ، فيقوم بنظم تاريخ الفلسفة وتبيان تطوره المنطقي .

يمكن للمرء ان يفكر بان الفلسفة في تقدمها للتدرج توجب عليها ان تتبع نسقاً مختلفاً عن النسق الذي حدثت فيه الدرجات في الزمان . لكن النسق هو ذاته بوجه علم ، إجمالاً .

كذلك هناك تعين آخر لا بد من لحظه هنا ، يضاف لوراً الى تعين التطور والملموس . قلنا : إن الملموس هو ما يكون لذاته وبداته ، وحدة الكائن لذاته والكائن بذاته . وبالنسبة الى القدم ، الى السير المتدرج للتطور ، يتضمن هذا المفهوم العلم الفروق التالية : ان الكائن لذاته هو البهية ، المباشر ، العلم المجرد . وان الذي يبدأ لم يتقدم بعد ، لم يتوصل بعد الى شيء آخر . وفي اللقلم الثاني يأتي الكائن بذاته ، وفي المقام الثالث الكائن لذاته وبداته . إذن ما هو متعين أكثر ، يأتي بالتالي . عندئذ يتجزأ الفرق ، نعلم ما جاء في اللقلم الأول هو ما يكون الأكثر تجسّداً ، الأقل بجدارة ، الأكثر فقراً من حيث التصنيفات ، في حين ان الأكثر تقدماً يكون الأخرى . وعلى الفور

يكشف لنا الفرق هذا الصحة الطردية للدرجات . فهذا الأمر قد يبدو متناقضاً ، لانه يمكن الظن ان الملموس ، المعني ، يأتي أولاً (1) ، ان الطفل حتى في الكلية البدائية لطبيعته متصل بكليته العالم . ويقال ان الانسان لم يعد هذه الكلية ، فهو يضع لنفسه حدوداً ، ويعزول لذاته جانباً محدداً من الكل ، وينصرف الى شغل واحد ، وان حياته هي حياة مجردة (2) . كذلك هو الحال بالنسبة الى المسيرة التدرجية للعقل ، للمعرفة ، ففي المقام الأول يأتي الاحساس والحدس ، وهذا الأمر ملموس تماماً ، وبالعكس يأتي الفكر متأخراً ، فهو فعل التجريد . ان الأمر معكوس في الواقع : فلا بد من التنبه للميدان الذي تقف فوقه . فنحن في تاريخ الفلسفة نقف في ميدان الفكر . واذا قلرنا الاحساس بالفكر يبدو في بعض المواجهات ان الشعور وكذلك الوعي المحسوس هما تلمعاً وبوجه علم ما يكون متعياً أكثر ، ولكنهما كذلك بالطبع بوجه علم فقط ، ومن جهة ثانية هما أفقر ما يكون من حيث الفكر . ولا مناص لنا من تفریق المعني الطبيعي عن المعني الفكري ، اذ ان الطبيعي كائري في وجه بساطة الفكر . وبالنسبة الى تكاثر الحدس الحسي ، يكون الانسان فقيراً ، لكن الطفل هو الأفقر من زاوية الفكر ، والرجل هو الأكثر تعيئاً ، هو الأغنى فكراً (3) ، والحال فان المقصود هنا هو المعني الفكري ومنذله يكون الفكر العلمي أكثر تعيئاً من الحدس الحسي .

هكذا يبدأ الفكر بالفقر ، ويأتيه الغنى متأخراً . واذا طبقنا المبدأ هذا على مختلف الفلسفات ، سترتب أولاً ان الفلسفات الأولى تكون ذات المضمون الأفقر ، ففيها تكون الفكرة هي الأقل تعيئاً ، فتمكث في عموميات تظل فارغة . هذا ما تلزم معرفته حتى لا نساءلها عن تعيئات لا يمكن ان يسليها سوى وهي لاحق أكثر تعيئاً . فلذا نساءلنا مثلاً : هل كانت فلسفة طاليس ربانية (4) أم لا ، فلما نجعل أساسها مفهومنا لله . ان هذا العمق المفهومي لا يوجد بعد لدى الأفلاكيين ، فمن جهة ليس ثمة خطأ في وصف فلسفة طاليس بأنها ملحدة . ومن جهة ثانية

(1) I ، 3 ، t. 3 : هذا يمكن تعارضه مع التصور المشترك . لكن مفاهيم الفلسفة غالباً ما تكون تنقيص ما تفكره عادة - ومع ذلك لا يُراد ايجاعها (XIII, 53) .

(2) I ، 3 : إضافة : يعمل الانسان لأهداف معينة ليس من كل نفسه ومن كل قلبه ، لكنه يتوزع وسط ركلم من التفاصيل المجردة ، ان الولد ، الفتى يضعان نفسيهما في كل ما يصنعها .

(3) I ، 3 ، إضافة : لا شك ان غاية الانسان مجردة ، نظراً لانها غاية عامة ، مثلاً تقليدية عائلية او القيم بعمل ، لكنه يسهم في مجموع عضوي ، كبير وموضوعي ، يحمله يتقدم ، يوجهه - والحال في افعال الولد لا يتجلى سوى أنا صياني وأناي ، والغاية الكبرى لأفعال الفتى الشاب هي ثقافته الذاتية أو رمية بيضاء (XIII, 54) .

(4) Flatt: De theismo Thaleti Milesi abjudicando, Tub., 1785, 4 (H)

نلتحق بها أفضى كثيراً ، لأن الفكر في بداياته ما كان يمكنه حيالة النمو والعمق اللذين بلغتهما اليوم . فالعمق من حيث هو تكثف يبدو متناقضاً مع الامتداد ؛ ولكن الكثافة الأعظم في الروح تتوافق مع انتشار أصم ، وتكون ذات غنى أكبر . إن الكثافة الحقيقية للروح تكمن في بلوغ قوة التعارض ، الفصل ، الانقسام ، وإن انتشارها تكمن في قوة تحطّي التعارض ، في الانتصار على الانفصال .. ولقد راجع في هذه الأيام الأخيرة التسؤل أيضاً عما إذا كان طاليس قد قال بوجود إله شخصي أو لا شخصي ، بوجود جوهر لطيف كوني . وإن المهم هنا هو تعيين الذاتية ، ماهية الشخصية . والحال ، فإن الذاتية ، كما نفهمها ، هي تعين أغنى واكثف مما يمكن اكتشافه لدى طاليس ، وبوجود علم ، لا مجال للبحث عن ذلك في الفلسفات القديمة (1) .

هناك نتيجة ثانية تترتب على ما سبق قوله ، تتعلق أيضاً بطريقة معالجة الفلسفات القديمة ؛ فلا بد من المباشرة على نحو تاريخي دقيق ولا يجوز أن ننسب إليها ما وصلنا منها وكأنه مطابق للتاريخ تماماً ، وبهذا الصدد نجد في معظم تواريخ الفلسفة أموراً غير صحيحة ، لأننا نرى فيها عادة أن جملة قضايا ميتافيزيقية تنسب إلى فيلسوف وهو لم يعرف منها كلمة واحدة . صحيح أننا نحمل وفقاً للدرجة تأملنا إلى تفسير قضية فلسفية تصادفها . والحال ، فإن الجوهري في تاريخ الفلسفة هو بالتحديد أن نعرف إذا ما كانت هذه القضية مطوّرة أم غير مطوّرة ، لأن في هذا التطوير بالذات ، في هذا النمو بالذات يكمن نقيض الفلسفة (2) . ولكي نلّم به في ضرورته ، لا بد لنا من أن نعتبر فيه كل درجة تعني لا بد لنا من الوقوف على وجهة الفيلسوف الذي ندرسه بالذات . ففي كل عبارة ، في كل فكرة ، توجد بلا ريب تعيينات جديدة تترتب عليها منطقياً ، لكن المقصود أن نرى إذا كانت من قبل قد استخرجت أم لم تستخرج ، وهذا أمر مختلف تماماً . لأن فرق التشكيلات في تاريخ الفلسفة يكمن فقط ومثل بين الكائن لذاته وظاهر الأفكار . إنما المهم فقط هو إظهار ما كان كائناً ، بامتداد . ولذلك فإننا لن نقبض عن كتاب على المنصر التاريخي ، على كلام الفلاسفة الشخصي ، والا فإنا سندخل تعيينات فكرية أخرى لم يعوها بعد . لقد قال أرسطو (3) مثلاً إن طاليس ربما كان قد صرح بأن للآلة هو مبدأ *apxh* ، عنصر كل شيء ، لكن في كد تاريخياً أن انكسب اندرس كان أول من استعمل كلمة

(1) I ، 3 ، إضافة : في التخيل والتمثل ، كان لآلهة الآخرين شخصية دون شكل ، مثل الآلهة الأوحدة في الديانة اليهودية ؛ ولكن تمثل التخيل أو اكتله الفكر المحض والمهامية هما أسران مختلفان تماماً (XIII, 55) .

(2) I ، 3 ، إضافة : إن اختلاف العصور ، اختلاف الثقافة والفلسفة يكمن بكل وضوح في كون تأملات ، تعيينات وشروط كهذه للماهية قد أصبحت واضحة . في كون الوعي قد تطور أو لم يتطور حتى هذه الدرجة

Métaph., I, 3 (3)

بمعنى مبدأ ، اسطقس ، عنصر ؛ وربما كانت هذه الكلمة والجة في عصر طاليس ، مثلاً بمعنى بداية الزمن ، ولكن ليس كتدليل على فكرة الاساس ، العلم ، اذن لا نستطيع ايضاً ان ننسب الى طاليس تعيين افكار العلة ، للمبدأ (1) ، الامر الذي يستلزم تطويراً جديداً للادراك . ولا يمثل اختلاف الثقافات إلا في اختلاف التعينات الفكرية التي تنامت الى وعي العصر . ولغريب امثلة أخرى يمكن القول مع بروكر Brucker ان طاليس قد نبئ ضمناً القول : من العدم لا يخرج شيء Ex nihilo nihil fit ، لانه قال بللم كعنصر خالد ، كشيء كائن ، موجود ، اذن هناك مجال لادخال طاليس في عداد الفلاسفة الذين ينكرون الخلق من العدم . لكن ليس بالامكان عزو هذه النتيجة الى طاليس - لانه تاريخياً - جهل هذه القضية جهلاً تلياً .

3-1

ان السيد الامتاز ريتز الذي وضع ايضاً تاريخ الفلسفة الأيونية بعناية ، والذي يبرز من خلاله شديد الانتباه عموماً لكي لا يدخل فيه شيئاً غريباً ، ربما نسب الى طاليس اكثر مما كان عليه تاريخياً . ويقول بالتالي : « لهذا يجب علينا ان نعتبر دراسة الطبيعة التي نجدها لدى طاليس كدراسة ديناميّة إطلاقاً . » (2) . ان في ذلك أمراً مختلفاً عما يقوله ارسطو . ان القدماء لا يذكرون شيئاً من هذا بشأن طاليس . وهذه النتيجة مجاورة ، لذا لا نستطيع تبريرها تاريخياً . ولا يجوز لنا بالاعتقاد على استنتاجات من هذا النوع ان نجعل من فلسفة قديمة شيئاً آخر خلاف ما كانت عليه أصلاً .

I

هناك نتيجة ثالثة هي التالية : لا يجوز الاعتقاد بوجود إجابات لدى القدماء عن الاسئلة التي يطرحها وعينا ، بشرها اهتمامنا ؛ لان هذه تفترض ثقافة أعظم ، وتعييناً أعمق للفكر مما كان موجوداً لدى القدماء الذين لم تصل ماهية فكرهم الى كثافة فكرنا . ان كل فلسفة هي فلسفة عصرها ، هي حلقة في سلسلة نمو الروح ؛ وبالتالي لا يمكنها ان تلبي سوى الاهتمامات المتطابقة مع عصرها .

لقد سبق ان لاحظنا ان الفلسفات تواصل وجوهرها مبادئها ؛ واذا الدرجات التي عاشت فيها هناك مثلها ايضاً في فلسفتنا ؛ ولكن هذه الفلسفة قد تجاوزتها ، فلم يعد بالامكان احياء الفلسفات السابقة ؛ لم يعد بالامكان وجود فلسفة افلاطونية ، ارسطوطاليسية . ان مفاهيمها واشكالاتها لم تعد متناسبة مع وعينا . ومع ذلك راينا محاولات في هذا الاتجاه ، مثلاً في القرن الخامس عشر والسادس عشر حين اهتمت المدارس الافلاطونية والمثالية ، الابيقورية والرواقية . غير ان تلك المدارس لم

(1) لم يدخل طاليس في فلسفته ولوحتي فكرة العلة ، والحال فان فكرة العلة الأولى هي فكرة متناخرة ايضاً ؛ وهكذا وجدت شعوب بأسرها لم تملك بعد هذه الماهية ، يلزم لهذا درجة ثقافية ارفع .

(2) Histoire de la Philosophie ionienne, pp. 12- 13 (H)

تستطع ان تعود الى ما كانت عليه في الازمنة السَّنة .- كان ثمة سببٌ رئيسي لذلك الاحياء هو أنه مع المسيحية كان يسود اعتقادٌ بالتخلُّص من كل فلسفة . فكانوا يقولون إذا شئنا ايضاً ان نتعاطى الفلسفة ، لا يعود ثمة مجال إلا لاختيار واحدة من تلك الفلسفات القديمة . وان هذا الرجوع الى الوراء ليس بشيء آخر سوى سفرٍ من خلال الدرجات السابقة . وكذلك فإن كل فرد يقطعها بحسب ثقافته .- كذلك يمكنُ على هذا النحو ان نفسر كيف ان اولئك الذين انغمسوا في درس الفلسفات القديمة قد انسحبوا منها مستائين . فلا يمكن للمرء ان يجد فيها مرضاته إلا في درجة معينة . اذ بالامكان فهم فلسفة افلاطون ، فلسفة ارسطو ، لكنها لا تقدمان أجوبةً عن الاسئلة التي نطرحها عليهما ؛ فقد كان لهما حاجات أخرى . ومثال ذلك ان افلاطون لا يجيب على السؤال المتعلق بطبيعة الحرية ، ولا بذلك المتعلق بأصل الشر الطبيعي والأخلاقي ؛ وبالتحديد هذه هي الاسئلة التي تشغلنا . كذلك هو الحال بالنسبة الى الاسئلة المتعلقة بملكوّة المعرفة . تعارض الموضوعي والذاتي . اللزوم اللامتعي للذاتية ، إستقلالية الروح بذاتها كانت مجهولة لدى الاثنيتين . فالانسان لم يكن قد عاد الى ذاته بعدُ مثلاً عاد اليها اليوم . من المؤكد انه كان ذاتاً ، فاعلاً ، لكنه لم يكن قد طرح بعد هذه الصفة ؛ فهو لم يكن يعرف نفسه إلا في وحدة أخلاقية أساساً مع بيئته ، ولم يكن يعرف سوى واجباته تجاه الدولة . ان الاثيني مثل الروماني كانا يعرفان انهما من حيث الجوهر مواطنان حرّان . لكن افلاطون وارسطو لم يعرفا ان الانسان حرٌ بذاته ولذاً وفقاً للمادة الجوهرية (I) ... وهكذا فانها في هذه المسائل لا يرويان غليلنا بأي طريقة أوحال .

III

النتيجة الثالثة ، بالضرورة كانت الفلسفات الأولى بسيطة تماماً ، مجردة ، وعامة . ونحن لم نجد وعياً ناضجاً بذاته ، روحاً يعرف ذاته بذاته ، فكراً لذاته ، إلا في زمن متأخر .- لم نجد كثيراً من التعيينات الموحدة . في البدء لا نكون أمام المختلف ، وإنما نكون أمام ما هو أبسط وأشدُّ تجريداً ؛ وحين ننكبُّ عليه ، نطبّقه ، يغدو ذلك موضوعاً للروح الذي يضيف شكلاً جديداً الى ما تقدّمه . إن العيني يستوجب الواحد ، الآخر وأكثر من ذلك ايضاً ؛ وبالتالي لا يتشكّل المركّب ، الملموس إلا شيئاً فثبتاً ، مضيفاً الى المبادئ ، التعيينات السابقة ، تعيينات جديدة .- هو ذا ما يجب أن نحيط به عندما نضدّر حِكماً على فلسفة قديمة لنعرف ما

(I) ، 3 إضافة : إن الروح الشخصي الفردي لا يكتسب قيمةً لا متناهية ، مطلقة ، إلا في المبدأ المسيحي بشكل جوهرى ؛ فانه يرغب في مساعدة البشر كافة على الخلاص (XIII, 63) .

ينبغي البحث عنه فيها ، ولكي لا ننشد مثلاً أن نجد في فلسفة أفلاطون كل ما يبحث عنه عصرنا . ذاك أن فلسفة قديمة ، مهما يكن كمائها ، لا يمكن أن ترضينا بكاملها . فلا يمكن أن نتبنى فلسفة قديمة وأن نطرحها كأنها صالحة حالياً . إننا نابعون لروح أغنى ، جعل من ثروات الفلسفات القديمة كلاً واحداً وهو يملكها عينياً . إن هذا المبدأ الأعمق يعيش فينا ، دون أن يعي ذاته . والروح يطرح على نفسه أسئلة لم تكن تطرح على فلسفة أقدم ، مثل تعارض الخير والشر ، الحرية والضرورة . فهذه المسائل لم يعالجها القدماء ولم يحلونها ؛ إذن من غير المناسب أن نرغب في إعطائها قيمة مجدداً . صحيح أنه كان من الضروري في أثناء نهضة العلوم ، التعرف الى أفلاطون والأفلاطونيين الجدد ؛ لكننا لا نستطيع التوقف عند تلك الفلسفات .- ففي الفلسفة الأحداث نجد مبادئ الفلسفات السابقة مجتمعة ؛ ومن البين أن هذه الفلسفة هي منظومة متطورة تتضمن المنظومات القديمة كأجزاء من نظامها ، غالباً ما توصف الفلسفة الحديثة بالشرك ، بالايلىانية *éléatisme* الخ . إن هذه نظرات سطحية ، فهذه المواقف القديمة جرى فيها بعد تعيينها على نحو أشد ، واستبعاد تصوراتها الحصرية .

I

إن ما قيل حتى الآن يحدد ماهية ، أهمية تاريخ الفلسفة . ولا مناص لنا من أن نرى في الفلسفات الخاصة درجات النمو لفكرة واحدة ؛ فكل فلسفة تبدو كأنها تعين فكري ضروري للفكرة . إن الارتجال لا يسود في بقية الفلسفات ؛ فالضرورة هي التي تحدد نسق ظهورها . وسوف يبين عرض تاريخ الفلسفة على نحو أدق ما هي طبيعتها . إن كل لحظة تتضمن كل الفكرة في صورة وحيدة الجانِب وهي توجد موضوعة جانباً بعد هذا الطابع وبذلك تدحض نفسها من حيث هي عنصر أخير ، وتتدامج مع التعيين الذي كان معارضاً لها وكان ينقصها ، فتتعمق وتتقني على هذا النحو . هذا هو جدل التعيينات هذه . بيد أن الحركة لا تكتمل في العلم ، بل إن التعيينات المستعملة هي ذاتها إيجابية . وهذا الاتجاه سنعالج تاريخ الفلسفة .

1827 . XI . 6 III

هكذا يعتبر تاريخ الفلسفة علماً بذاته . إن الفلسفة في تطورها غير التاريخي متماهية مع فلسفة تاريخ الفلسفة . ففي الفلسفة يجب البدء بالمفاهيم الأبسط لكي يتم الانتقال فيها بعد الى المفاهيم الأشد تعقيداً ؛ كذلك هو الحال بالنسبة الى تاريخ

الفلسفة . وفي الفلسفة وتاريخها نجدنا أمام تقدم ضروري ، هو تقدم تمام في كليتهما . وبالتالي فإن جدوى هذا التاريخ هو الفكر الذي يتعين في تقدم علمي محض .

I

ان تاريخ الفلسفة هو رد الفلسفة ، ما خلا ان تطورها يحدث في الزمن ، في النطاق المظهري ، في الخارج . ان هذا التطور مؤسس ، في الحقيقة ، على الفكرة المنطقية وتطورها ، ولكننا لا نستطيع تطوير موضوعنا في كل دقة المنطقية . ولكننا على الأقل نستطيع ان ندل على ذلك .

إننا ننقل الآن الى تعيين اختلاف ثانٍ ، ذلك الذي يميز تاريخ الفلسفة من المجالات الأخرى القريبة إليه . عندئذ يجب ان يظهر بوجوه علم ، ما يجب ان تعينه الفلسفة .

II

ان النقطة الثانية من التقديم هي صلة الفلسفة بتشكيلات الروح الأخرى ، صلة تاريخها بالتواريخ الأخرى .

III

ستحدث في المقام الثاني ، باختصار ، عن العلاقة القائمة بين تاريخ الفلسفات وتحليلات الروح الأخرى ، نتاجات الروح الأخرى ، للاشارة الى ما يمكنه التعلق منها بالفلسفة وما يجب فصله عنها .

ب - صلة تاريخ الفلسفة بتكوينات العقل الأخرى

III

ان تشكيلات الروح المتصلة بالفلسفة هي ديانة الشعوب ، فنها ، الثقافة او العلوم بعامة ،
السلطان ، الحقوقي ، السياسة والشروط الخارجية الأخرى .

I

ان ما ينبغي علينا ملاحظته أولاً هو أننا نعتبر تاريخ الفلسفة وكأنه على علاقة
بتواريخ أخرى .

II-I

نحن نعلم ان تاريخ الفلسفة غير منعزل بذاته البتة ، بل ان رابطاً يربطه
بالتاريخ عامة ، بالتاريخ الخارجي مثلما يربطه بتاريخ الدين ، الخ ، وإنه لمن
الطبيعي ان نستذكر اللحظات الهامة في التاريخ السياسي ، وسمة العصر وكل حياة
الشعب الذي ولدت عنده الفلسفة . يضاف إلى ذلك ان هذا التسلسل داخلي ،
جوهرى ، ضروري ، وليس خارجياً فقط ، وليس هو مجرد تزامن (وهذا من جهة
ثانية ليس صلة على الإطلاق) .

II

اذن علينا ان نأخذ بالاعتبار جانبين ، أولاً الجانب التاريخي المحض لهذا
التسلسل ، ومن ثم علاقة الشيء ذاته ، نعني الرابط الذي يربط الفلسفة بالدين
وبالعلوم الأخرى القريبة منه . ولا بد من درس هذين الجانبين بالتفصيل لكي نفرق
على وجه افضل ماهية الفلسفة ، تعيينها .

I - الصلة التاريخية للفلسفة

لا بد لنا في صدد هذه الصلة التاريخية من ان نلاحظ أولاً الصلة العامة للفلسفة في عصر معين بالتشكيلات الأخرى في العصر نفسه .

أ) يُقال عامة إنه يجب الاحاطة بالشروط السياسية ، الدينية ، الميثولوجية ، الخ ، في تاريخ الفلسفة لكي يكون هناك تأثير كبير على فلسفة العصر ، مثلما كان لهذه أثر بدورها على تاريخ العصر ذاته وجوانبه الأخرى . وإننا حين نكتفي بمقولات مثل أثر كبير ، فعل متبادل وسوى ذلك من مقولات من هذا النوع ، لا يكون أمامنا إلا التذليل على التسلسل الخارجي ، نعني الانطلاق من الفكرة القائلة إن الفلاسفة المنعوتين كائنات معزولتين بذاتهما ومستقلتين عن بعضهما البعض . والحال في نظرنا ينبغي علينا ان نتصور الأمور على نحو مختلف ، اذ المقولة الأساسية هي الوحدة ، الربط الداخلي لكل هذه الأشكال المختلفة ؛ ولا بد من التمسك بقوة هذه التي تقول إنه لا يوجد سوى روح واحد ، سوى مبدأ واحد يفصح عن ذاته في الحالة السياسية ، مثلما يتجلى في الدين ، الفن ، الأخلاق ، العادات والتقاليد الاجتماعية ، في التجارة والصناعة ، بحيث ان مختلف هذه الأشكال لا تكون العادات والتقاليد الاجتماعية ، في التجارة والصناعة ، بحيث ان مختلف هذه الأشكال لا تكون إلا فروعاً من جذع واحد . هذه هي الفكرة الأساسية . واحد هو الروح ، إنه الروح الجوهري الحقة ، لشعب ، لزمان ، لكنه يستشكل بصور عدة ؛ وان هذه التشكيلات هي اللحظات التي أشرنا إليها . اذن لا يلزم التخيل بأنه السياسة ، الدساتير ، الأديان ، الخ ؛ هي أصل أو علة الفلسفة أو على العكس التخيل بأن الفلسفة هي علة التشكيلات الأخرى . لكل هذه اللحظات سمة واحدة نجدها في الأساس وتنقل إلى كل شيء . فمهما تكن متنوعة هذه الأجزاء المختلفة ، فإنها مع ذلك غير متناقضة . فما من جزء يتضمن عنصراً مختلفاً ، متافراً ، مهما يكن تعارض الأجزاء الظاهر . فما هذه سوى تفريعات من جذع واحد ، والفلسفة تتصل بهذا الجذر .

III

نفترض هنا ان كل ذلك متحد بالضرورة بحيث ان هذه الفلسفة بالذات ، هذا الدين بالذات

استطاع وحده الظهور في هذا الطور من تكون العلوم وفي حالة معينة من حالاتها . فلا يوجد سوى روح واحد ، وإن لم الروح لم تقلّم واحد ، وحيد ؛ ولا يوجد سوى مبدأ واحد ، فكرة وحيدة واحدة ، سمة وحيدة واحدة ، تتجلّى جميعها في شتى الأشكال . وهذا هو ما نطلق عليه أسم روح العصر ؛ إذن ليس فيه شيء سطحي ، شيء محدّد من الخارج ؛ فهو لا يعرف نفسه من خلال تفاصيل جزئية خارجية وإنما يعرف بها بواسطة التشكيلات الكبرى . والفلسفة واحدة من تلك التشكيلات الكبرى ؛ إذن هي معاصرة للدين محدّد لمستوى الفن ، لأخلاق ، لعلم ، الخ .

II

ب () إذن ليست الفلسفة سوى جانب من التشكيل الإجمالي للروح - فهي وعيّه ، زهرتها العليا ، لأنها تريد أن تعلم ما هو قوام الروح . وفي المقابل يشكل هذا الأمر كرامة الانسان وفضله في معرفة ما هو عليه وعلى النحو الأصفى ، نعني بلوغه التفكير بما هو عليه - من هنا بكل تحديد ، تأتي مكانة الفلسفة بين إبداعات الروح الأخرى .

أ () إن الفلسفة متاثلة مع روح العصر الذي تظهر فيه ؛ فهي ليست فوقه ، وهي ليست إلا وعي ما هو جوهرى في زمانها او هي ايضاً المعرفة المفتركة بما هو قائم ، موجود في الزمان . كذلك فإن فرداً لا يسود عصره ، فهو إبنه ؛ ومادة هذا الزمان هي جوهره الخاص ؛ والجوهر لا يقوم بغير إظهار مادته في صورة خاصة . فلم يعد الفرد كاهراً على الخروج من مادة زمانه مثلما هو عاجز عن الخروج من جلده - . وعليه فإن الفلسفة لا تستطيع من حيث المادة الجوهرية ان تتجاوز زمانها .

ب ب () من جهة ثانية ، تكون الفلسفة فوقية من حيث الشكل لأنها فكر مادة العصر . وبما انها تعرف مادة العصر اي انها تجعل منها موضوعاً لها ، وتضع نفسها في الطرف النقيض ، فإن مضمونها هو نفسه ؛ لكن الفلسفة من حيث هي معرفة ، تكون فوقية ، لكن من الناحية الشكلية فقط ، لأنها في الواقع لا تملك مضموناً مختلفاً .

III

الفلسفة هي الروح نفسها في زهرتها العليا ، فهي المعرفة ، المدركة بذاتها ؛ وهي بالتالي تتجاوزها شكلاً ، لأنها هي الروح التي تعلم ما تتضمن .

II

ج (ج) هذه المعرفة هي واقع الروح ؛ فأننا غير موجود الا بقدر ما أعرف نفسي ؛ ان الروح هو الذي يعرف نفسه ؛ وهذه المعرفة لم تكن قائمة من قبل ؛ وعليه فإن الاختلاف الشكلي هو ايضاً اختلاف حقيقي . يضاف إلى ذلك ان هذه المعرفة هي ما ينتج شكلاً جديداً في نمو الروح . وبهذا الصدد ، ليست الانماءات سوى طرائق معرفية . فالروح حين يعرف نفسه ، يقدم نفسه متميزاً بما هو عليه ؛ فهو يقدم نفسه لنفسه ، يتنامى في ذاته ؛ وان في ذلك اختلافاً جديداً بين ما هو كائن بذاته وما هو واقع ، حقيقته ، وهكذا يظهر شكل جديد . إذن الفلسفة بذاتها هي تعيين ملموس جديد ، سمة جديدة للروح ؛ إنها المجال الداخلي الذي يولد فيه الروح الذي يبدو فيما بعد كواقع . من هذا يتجلى للملموس في تاريخ الفلسفة ذاته . وعليه ، سنرى ان ما كانته الفلسفة الإغريقية قد تحققت في العالم المسيحي .

امامنا هنا التعيين الثاني ، نعني ان الفلسفة ليست أولاً سوى فكر العنصر الجوهري ، المادة الجوهرية في زمانها ، وانها لا تسوّه ، وانها لا تنتج منه بواسطة الفكر سوى المضمون .

ج (ج) ان النقطة الثالثة الواجب رصدّها فيما يتعلّق بالصلة التاريخية تدور حول العصر الذي تمثّل فيه الفلسفة في علاقتها بالتشكيلات الأخرى للروح .

III

تتجلّى الفلسفة داخل شكل الروح بالذات ، في عصر معين ، ولكنها لا تتجلّى في الوقت نفسه الذي تظهر فيه التشكيلات الأخرى .

II

إن روح عصر ما هو حيائه الجوهرية ؛ انه هذا الروح الحي والواقعي مباشرة . هكذا نرى الروح الاغريقي في وقت كانت فيه الحياة الاغريقية في زهرتها وطراوتها وقوتها وشبابها ، ولم يكن الدمار قد أتى بعد ؛ وهكذا كان الروح الروماني في عصر الجمهورية ، الخ . ان روحية العصر هي الطريقة التي يتجلّى فيها روح معين كحياة حقيقية . وإن الفلسفة هي فكر هذا الروح ؛ وان الفكر مهما يكن منطقته

المسبق a priori هو في جوهره محصلة ، لأنه هو الحيوية ، الفعالية المادفة الى الظهور . وهذه الفعالية تتضمن كل لحظة أساسية نغياً معيناً . فإذا كان لا بد لشيء ما من الحدوث ، فلا مناص لشيء آخر من ان يكون منطلقاً له ، وان هذا الشيء الآخر بالتحديد هو الذي يجري نفيه . اذن الفكر هو نفي المجلى الطبيعي للحياة . مثال ذلك ان الولد يوجد كرجل ، ولكنه كذلك بطريقة مباشرة ، طبيعية ، والتربية نفي لهذا السلوك الطبيعي ، فهي النظام الذي يفرضه الروح على نفسه لكي يرتفع فوق مباشرته ، فوريته . كذلك فان الفكر ، الباديء كحركة ، يرتدي أولاً شكله الطبيعي ، وعندما يغدو مفتكراً ، متكاملاً ، يتجاوز شكله ، ينكره ، واخيراً يفهم ، يتحقق - . ان الفكر يطرأ (1) . ويتربّ على ذلك ان العالم الموجود ، ان الروح في اختلاقيه الفعلية ، في قوة الحياة ، يكون منكر ، وان الفكر ، الطريقة الجوهرية في الوجود الروح ، يهاجم ويزعزع العادة البسيطة ، الديانة البسيطة ، الخ ؛ عندئذ يظهر عصر الفساد . وينجم عن ذلك ان الروح يتمركز ، يتعين ، متخيلة بذلك عالماً مثالياً يتعارض مع العالم الواقعي . وعليه إذا كان لا بد من حدوث الفلسفة لدى شعب ما ، لا مناص من حدوث انقطاع في العالم الواقعي ؛ عندها تصلح الفلسفة بالفكر الفساد الناشئ ، وتحدث هذه المصالحة في العالم المثالي ، عالم الروح حيث يهرب الإنسان عندما لا يعود العالم الأرضي يرضيه . ان الفلسفة تبدأ بدمار عالم واقعي . وعندما تظهر وهي تنشر تجريداتها وترسمها رماداً فوق رماد ، تكون طراوتها ، صبغة شبابها ، حيويتها قد ولّت . ومن المؤكد انها مصالحة تحملها الى عالم الفكر وليس الى العالم الأرضي . هكذا ابتعد الأغريق عن الدولة ، عندما بدأوا بالتفكير ؛ واخذوا يفتكرون عندما في الخارج ، في العالم ، كان كل شيء عاصفاً وباتساً ، ومثال ذلك حرب البلو بونيز Péro Ponnéz . عندها انسحب الفلاسفة الى عالمهم الروحي . كانوا كسالى ، هكذا كان الشعب يسميهم . وهكذا هو الحال لدى الشعوب كافة ، اذا جاز لنا القول ، فالفلسفة لا تظهر إلا عندما لا تعود الحياة العامة مرضية ولا تعود تثير اهتمام الشعب ، عندما لا يعود المواطن يساهم في إدارة الدولة .

(1) II ، 3 ، إضافة : عندما يغدو الفكر واقعياً ، فعلياً .

ان في ذلك تعييناً اساسياً يقدم الدليل عليه تاريخ الفلسفة بالذات . فقد ظهرت الفلسفة الايونية مع انقراض الدول الايونية . كان العالم الخارجي لم يعد مُرضياً للروح . كذلك بدأ الرومان التضلف مع سقوط الجمهورية ، عندما استولى ديماديون Démagogues على السلطة ، وغرق كل شيء في الالتباس ، وبدأت الرغبة في التجديد ، وان الفلسفات الاغريقية القديمة لم تبلغ ذروتها ، وعل درجات نموها في أعمال الأفلاطونيين الجدد او الاسكندرانيين الا مع انحطاط الامبراطورية الرومانية البالغة العظمة والغنى والروعة ، والميتة مع ذلك من داخلها . كذلك رأينا بعد انقراض القرون الوسطى إحياء الفلسفات القديمة . هذا هو التسلسل التاريخي الحميم الذي يوحد الفلسفة بالطرق الأخرى لوجود الروح .

I

هكذا (1) يعتبر المجلد التاريخي للفلسفة مرتبطاً بالضرورة بالتاريخ السياسي ؛ لأنه لتثقيف الفلسفة يلزمه ان يكون الشعب قد بلغ درجة معينة من التكوين العقلي ؛ يجب ان يكون موفور الحاجة ، وان يكون قلق الرغبة قد زال ، فكان لا بد للاهتمام بالاشياء المتناهية أن يذهب به التعب ، وان يتقدم الوعي الى ان يهتم بالعموميات . إن الفلسفة طريقة حرة في التصرف (من هنا الحاجة إلى الفلسفة) . وبهذا الصدد يمكننا ان نعتبرها من الكماليات ، لأن الكمالي يكفي الذي لا يكون في حالة من الاستتباع المباشر للضرورة ، وعلى هذا النحو يمكن الاستغناء عنها بكل وضوح ؛ غير انه من المهم ان نعرف ما يُسمى ضرورياً . فمن وجهة الروح الذي يفكر ، ينبغي النظر إلى الفلسفة وكأنها من اكثر الأمور ضرورة .

لكي تظهر الفلسفة (2) يجب ألا يكون الشعب مكبلاً بقيود الحاجة ، وان لا يعود يشعر بالاهتمام تجاه الخصوصي ؛ ويجب ان تصبح الرغبة لا مبالية او ان تكون ، متحوّلة ؛ ويمكن القول بهذا الصدد ان الفلسفة تتجلى عندما يتحلّى شعب ما عن حياته الملموسة ، عندما يقطع الرابط القوي الذي يربط وجوده الخارجي بحياته

(1) P. Pr 3, I (1) : على سبيل العنوان : الشرط الخارجي ، التاريخي للفلسفة (XIII, 65) .

(2) 3, I (2) ، عنوان سابق : ب (ظهور الحاجة الروحية إلى الفلسفة في التاريخ (XIII, 66) .

الداخلية ، فلا يعود الروح يشعر بالرضى عن حاضره المباشر ، وعن الشكل الذي ارتداه دينه حتى ذلك الحين ، الخ . ويغدو مالياً في هذا الصدد . وهي تتجلى عندما تنحل أخلاقية شعب ما ويهرب الروح الى ميدان الفكر باحثاً فيه عن مملكة داخلية .

■ إن وجود شعب ما يمثل أولاً في العادات البسيطة ، في دهانة بسيطة ، وتكون حياته منعزلة في خصوصيتها (من هنا الأنانية) . ويعتبر صعود الروح متأخراً عن الواقع في شكل فرادته المباشرة . ولكي تظهر الفلسفة لدى شعب معين ينبغي لهذا ان يبدأ بالتخلي عن حياته الملموسة ، عن الرضى الذي تمنحه لياه حياته الواقعية . فلذا مارست الفلسفة إما اضغ نفسي في مواجهة حياتي ومواجهة ذاتي ، وهذا يفترض ان حياتي لم تعد ترصيني . هكذا تشير الفلسفة الى اللحظة التي حصل فيها انقسام الحياة ، الفصل بين الواقع المباشر والفكر ، التأمل في هذا الموضوع . إنه عصر بداية الخراب ، فساد الشعوب ، وعندئذ يهرب الروح الى ميدان الفكر فتتنامى الفلسفة .

III-I

لقد ظهر سقراط وأفلاطون عندما انعدم الاهتمام بالأمور العامة . فلم يعد الواقع والحياة السياسية يكفياهما . فراها يبحثان عما يرضيهما في الفكر ، وبحثا في ذاتيهما عن شيء اكمل مما كانت عليه الدرجة العليا بالنسبة الى الدستور السياسي . وفي روما ايضاً انتشرت الفلسفة فقط عندما انحطت الحياة الرومانية بالذات ، وكذلك الجمهورية بالذات ، في عصر بطييان الأباطرة الرومان ، ومآسي الامبراطورية ، عندما اهتزت الحياة السياسية ، الأخلاقية والدينية . كما اننا نصادف هذا الوضع في القرنين الخامس عشر ، والسادس عشر حيثما أرتدت الحياة الجرمانية شكلاً آخر في القرون الوسطى ، عندما لم تعد روح الشعوب تمجدها هناك حيثما كانت تمجده سابقاً . ففي الماضي ، كان الوجود السياسي ما يزال يشكل وحدة مع الدين وكانت الكنيسة ما تزال سائدة على الرغم من الصراع الذي كانت تخوضه ضد الدولة . والحال ، فقد تحقّق الآن الانقطاع بين الدولة والحياة المدنية ، الأخلاقية ، السياسية ، والكنيسة ؛ وبدأ في ذلك العصر التعاطي مع الفلسفة ، أولاً وفي الحقيقة من خلال التوجه الى مدرسة الفلسفات القديمة ، وفي وقت متأخر فقط بدأ التفكير ذاتياً .

III

كان لا بد دائماً من ظهور انقسام مع الخارج ؛ فعندما لا يعود هناك انسجام داخلي بين ما ينشئه الروح وما يجب أن يرضيه ، عندئذ تحدث الفلسفة .

اذن لا تظهر الفلسفة (1) الا في مرحلة معينة من الثقافة العامة . ولكن عندئذ لا يحدث فقط التعاطي مع الفلسفة بوجه عام ، وانما تظهر فلسفة معينة ، وهذا التعيين للوعي الذي يفكر هو ذلك التعيين بالذات الذي يشكل اساس كل الوجودات الأخرى ، كل جوانب التاريخ . إن قوانين الشعوب ، اخلاقيتها وحياتها الاجتماعية تتوقف على الطريقة الأوثق الخاصة لهذا التعيين (Bestimmtheit) اذن ما يجب التوقف عنده هنا بشكل جوهري هو ان الروح الذي بلغ درجة معينة يشكل هذا المبدأ في كل غنى الله ، الكمال في تنوع وجوده ، بحيث تتوقف جميع التعيينات الأخرى على هذا التعيين الأساسي . وبوجه عام ، لم تكن فلسفة عصرنا ، الضرورية داخل المسيحية ، بقادة على الوجود في روما الوثنية ، لأن كل الجهات ، الفروع ، الشروط ، كل علاقات المجموع تفصح عن تعيين واحد تعلقه الفلسفة باسم الفكر المحض . اذن لا يمكن القول ان التاريخ السياسي هو سبب الفلسفة لأن فرعاً ليس علة الشجرة بأسرها ، ولكن لها مصدر مشترك هو روح العصر ، تعني الدرجة المعينة من ثقافة الروح في عصر تكون علة القرية (مبرر وجوده) في درجة سابقة ، وفي شكل من اشكال الفكرة بوجه عام . إن تبيان هذه الوحدة ، إظهار هذه النبتة بكاملها ، وفهمها على انها صادرة من جذر واحد ، هي كلها موضوع التاريخ الفلسفي العالمي الذي يجب ان نتركه هنا جانباً . ليس علينا ان نهتم إلا بهذا الفرع وحده ، بهذا الفكر المحض في مختلف هذه الجوانب ، هذه الشروط ، الخ . تعني الوعي الفلسفي في كل عصر . ومع ذلك كان لا بد من الإشارة ، على الأقل إلى الرابط الذي يجمع مبدأ الفلسفة ومبدأ بقية التاريخ . - اذن كانت تلك هي الملاحظة الأولى الخاصة بالرباط الجامع بين تاريخ الفلسفة والاشكال الأخرى لروح شعب في عصر معين .

II

والآن يجب النظر في الصلة القائمة بين الفلسفة وهذه الاشكال المختلفة ، وبشكل خاص الدين لأنه على علاقة بالفلسفة اوثق من علاقته بالاشكال الأخرى .

II . الصلة الدقيقة للفلسفة بتكوينات العقل الأخرى

II

ان المطلوب في المقام الثاني المزيد من التدقيق والتعيين للرابط الذي يجمع

(1) I, 3 , يعطي كمتوان : الفلسفة . فكر عصرها (XIII, 68) .

الفلسفة بتكوينات العقل الأخرى . إننا نجد العلوم ، الفن ، الأسطورية (ميثولوجيا) ، الدين ، السياسة الخ . ، ولقد سبق ان اشرنا اليها بعامية وإلى علاقتها بالفلسفة .

والآن سنلتقي في اختلاف الفلسفة عن هذه التكوينات وذلك بتحديد ماهية الفلسفة .

وبالتشديد من جهتنا على اللحظات المهمة ، وتطبيقها على موضوعنا ، تاريخ الفلسفة ، لكي نتعكن من فصل وحصر ما لا يدخل في نطاقه . من السهل القول انه لا ينبغي في هذا التاريخ سوى النظر في الفلسفة من خلال تقدمها ، تطورها الخاص ، فترك جانباً كل الباقي ، الدين ، الخ . ان هذا صحيح تماماً على العموم . بيد اننا نظرحُ هذا السؤال : ما الفلسفة⁽¹⁾ ؟ لقد جرى ادخال اشياء كثيرة فيها يتوجب علينا إخراجها منها . فاذا توقفنا فقط عند التسمية ، بات لزاماً علينا ان ندرج فيها اموراً شتى لا علاقة لها بماهية الفلسفة . فبالنسبة الى الدين ، يمكن القول بوجوه عام ان علينا ان نتركه جانباً . ولكن في التاريخ ، غالباً ما تواجد الدين والفلسفة متحدين او متعارضين ، سواء في زمن الأغريق ام في العصر المسيحي ، وتشكل عداوتها لحظة محددة جداً في تاريخ الفلسفة . وفي الواقع ، ان الفلسفة لا تهمل الدين إلا ظاهراً ؛ اذ انها لم تمكث في التاريخ دون تصادم ؛ وبالتالي لم يعد من واجبي ان نهمل هذه المسألة .

فما ننظر فيه أولاً هي العلوم او الثقافة العلمية بوجوه عام ، ثم الدين ، لا سيما الصلة الدقيقة التي تصل بين الفلسفة والدين ؛ ولا بد من النظر في هذه الصلة بصراحة واستقامة وشرف ؛ ولا ينبغي التظاهر بعدم الرغبة في تناول الدين . فهذا التظاهر ليس بشيء آخر سوى الرغبة في إخفاء كون الفلسفة قد انقلبت على

(1) a. t. 3, I : الفلسفة المتميزة عن المجالات المقرّبة منها (XIII, 70) .

(2) إضافة : المطلوب هو « تناول القضية » كما يقول الفرنسيون ، وعدم المباحكة كما لو ان الأمر كان دقيقاً للغاية ، لا الحرب واللف والدوران والبحث عن الأعداء والاستعدادات بحيث لا يفهم أحد في نهاية المطاف ما هو المعنى الذي يمكن للأمر ان يرتدبه .

الدين . والدين ، نعني ان علماء اللاهوت اذ استخدموه على هذا النحو في الحقيقة ، انما تجاهلوا الفلسفة ، وقصدتهم من وراء ذلك هو عدم تضايقهم في أدلتهم وبراهينهم العشوائية .

I

وان ما ينبغي علينا تصوره ، فضلاً عن ذلك ، هو فصلُ تاريخ الفلسفة عن المجالات الخاصة التي ألحقت به ، نعني تحديد ما يميز الفلسفة عن هذه الفروع التي تعتبر من أقرانها المقربين ، والتي يمكن خلطها بها . فهذه القرابة بوجه خاص هي التي تستطيع بكل سهولة ان تسبب الضيق والإزعاج في معرض تناولنا تاريخ الفلسفة ؛ ذلك لأن هذه القرابة قريبة جداً . ويلزم بوجه خاص التنبه للمهجة الفلسفة . فمن الممكن ان نرغب في الوقوف عند مكاسب الثقافة ، وبطريقة أكثر تفصيلاً عند الثقافة العلمية بوجه عام . لأنها تملك ، شراكة ، مع الفلسفة الشكلَ نعتي الفكر ، شكل العام . لكننا الدين بوجه خاص هو المقرب مباشرة من الفلسفة ، وكذلك حال الأسطوري (الميتولوجيا) . فيقال إن الأساطير تشتمل على الفكر فلسفي وإما لهذا السبب تنتمي إلى تاريخ الفلسفة . يضاف إلى ذلك انه توجد في الديانات عنها أفكار معبر عنها كأفكار ، وأخيراً ظهر التنظير ذاته في الدين المسيحي . فلذا رغبنا في تاريخ الفلسفة في التوقف أمام ذلك كله ، فإن مادته ستكون لا متناهية (1) . وبالتالي ، لا نستطيع في حدودنا الإحاطة تاريخياً بما يسمى فلسفة ، لأن كل هذه المادة ، الأسطورية ، الفلسفة الشعبية ، تدخل عندئذ في تاريخها . وماتزال في انكلترا تطلق حالياً تسمية الأدوات الفلسفية على آلات الفيزياء ، وما يزال يطلق اسم الفلاسفة على علماء الفيزياء . وبالتالي تبدو التسمية غير صحيحة على الفور .

اننا نستطيع البدء بهذا الحد ، التحديد ، من ثلاثة جوانب (2) بوجه خاص . يأتي في المقام الأول ما يُعتبر عمومياً جزءاً من الثقافة العلمية ؛ وهذه هي بدايات الإدراك حينما يفكر بمواضيع الطبيعة والروح ؛ وهذه ليست الفلسفة بعد ؛ ثم يأتي المجال الديني ؛ فههنا بوجه خاص جداً لأن الفلسفة تكون على اتصال إما بالأسطورية ، وإما بالدين ذاته ، وهذا اتصال جوهري وان يمكن عدائياً في الغالب . والمقصود في المقام الثالث الفلسفة التي تقدم أدلة وبراهين عقلية ، نعني بوجه خاص تلك الميتافيزيقا التي كانت تسمى في الماضي ميتافيزيقا عاقلة . والنظر في هذه الجوانب

-
- (1) 3, 1 إضافة : عندئذ لا نعدو ثمة حدود ، اما بسبب وفرة المادة نفسها والجهود الضرورية لشغلها وإعدادها ، وإما لأن هذه المادة على صلة مباشرة بمواد أخرى كثيرة ؛ ومع ذلك لا يجوز ان يتم التحديد عشوائياً ولا تقريباً ، بل يجب ان يقوم على تعيينات ثابتة ، صلبة. (XIII, 70Sq) (135)
- (2) 3, I : سأتناول ثلاث وجهات نظر في هذا الموضوع (XIII, 71) .

الثلاثة سيظهر ما هي السمات الضرورية لاكتناهِ فكرة في الفلسفة .

1 . صلة الفلسفة بالثقافة العلمية عامة .

II

المقصودُ أولاً هي الثقافة العلمية بوجه عام ؛ والمقصود بالتحديد العلوم التجريبية التي تقوم على الملاحظة والاختبار والاستدلال العقلي ؛ وينبغي النظر فيها لسبب آخر ايضاً هو انها سُميت بالعلوم الفلسفية . ففيها يستخدم الفكر كما هو الحال في الفلسفة . انها تقوم على عنصر الملاحظة ، لكنها تفكر ايضاً لانها تبحث عما هو عام . وعليه فإن ما تشترك فيه . الثقافة العلمية مع الفلسفة هو الوجه الشكلي ؛ ولكن في المقابل ، ما هو مشترك بين الدين والفلسفة ، هو الوجه الآخر ، الجوهرى ، اي الله ، الروح ، المطلق ؛ وميدانها المشترك هو معرفة جوهر العالم ، الحقيقة ، الفكرة المطلقة .

اما بخصوص المادة (Stoff) التي تنتمي الى الثقافة العلمية ، فقد جرى وضع مبادئ للفعل ، كالوصايا والواجبات ؛ ومن الجهة المقابلة ، ثمة معرفة قوانين الطبيعة ، قواها ، انواعها ، علل الموجودات . اذن المادة هي ما تملكه القوى والعلل في الطبيعة الخارجية وهي ايضاً ما تملكه الجواهر ، العناصر التي تحرك وتقاوم في عالم الروح ، ما تملكه من العادات والأخلاق .

ويشترك هذا المضمون بالفكر مع الفلسفة ؛ ولقد جرى إطلاق اسم فلسفة على كل ما كان يُنظر اليه من هذه الزاوية . وعلى هذا النحو نصادفُ أولاً حكماء اليونان السبعة في تاريخ الفلسفة ؛ وتطلق عليهم تسمية فلاسفة خاصة لأنهم أعلنوا بعض الأحكام والمبادئ الأخلاقية حول الواجبات العامة المتعلقة بالعادات وحول العلاقات الجوهرية . ومن ثم سنرى في الأزمنة الحديثة ان الانسان بدأ يلقي النظرات على أشياء الطبيعة . كان ذلك ، بوجه خاص ، هو الحال بعد الفلسفة المدرسة (Scolastique) . فقد تمّ التخلي عن الاستدلال القَبليّ a priori على ظواهر الطبيعة بالاستناد الى الدين أو الغيبيات (ميتافيزيقيا) ، وبدأ التغلغل في الطبيعة ،

من ملاحظتها والبحث عن معرفة قوانينها وقواها ؛ وبنفس الطريقة مجرت معالجة المسائل الأخلاقية ، الحق العام ، الخ ، وهذا أيضاً أطلق عليه اسم الفلسفة . فدار الكلام مثلاً حول فلسفة نيوتن Newton الذي لم يكن يهتم جوهرياً إلا بالطبيعة . وبطريقة عامة ، ان ما كان يُعلن كمبادئ شكلية عامة تماماً ، كان إذن الشكل الذي نُجتلب فيه من التجربة المبادئ العامة المتعلقة بالطبيعة ، الدولة ، الحق ، الدين الخ .

يُقال إن الفلسفة تدورُ " الأسباب العامة ، الأسباب الأخيرة للأشياء . إذن على الدوام عندما تُعلنُ في العلوم أسباب عامة ، اسباب رئيسة ، مبادئ ، انما تشتبكُ مع الفلسفة في كونها عامة ، وبشكل أدق في كون هذه العلل مأخوذة من التجربة والاحساس الداخلي . وبقدر ما تظهر هذه النقطة الأخيرة متعارضة مع مبدأ الفلسفة ، فإن كل فلسفة تتضمنُ مع ذلك هذا الذي اكتسبته بفضل إحساسي الخاص ، بفضل شعوري الداخلي ، اعني بفضل تجربتي ، وانني على اثر ذلك فقط اعتبرهُ شعوراً صحيحاً . إن هذا الشكل المعرفي ، شكل التأمل الذاتي ، لم يتعارض مع الدين فحسب ، وانما اتَّخذ فضلاً عن ذلك موقفاً سلبياً تجاه فلسفات أخرى ؛ ومع ذلك سميت فلسفة لانها كانت تتعارضُ مع كل ايجابية . ليس هناك شيء آخر في فلسفة نيوتن سوى ما نسميه اليوم بعلم الطبيعة ، -وهو علم قائم على الاختبار ، على الإدراك ويشتمل على معلوماتٍ تتعلّق بقوانين الطبيعة وقواها وقوامها العلم .

كان ذلك عصرًا عظيمًا عندما ظهر مبدأ الاختبار هذا ، عندما بدأ الانسان يرى ويشعر ويتذوقُ بنفسه ، بدأ يكرّم الطبيعة ، ويعتبر شهادة الحواس شيئاً له اهميته وقيمتيه ، فلم يعد يُسلم الا بصحة ما تعرفهُ حواسهُ . كان هذا الإقتناع المباشر واليقيني بالحواس مرتكزاً لتلك الفلسفة المزعومة . وكان ينبغي على علوم الطبيعة أن تستمد أصلها من شهادة الحواس هذه . كانت هذه الشهادة متعارضة مع الطرائق السابقة للملاحظة الطبيعية ؛ ففسي الماضي كان الانطلاق من مبادئ غيبية (ميتافيزيقية) . ولكن حين نطلقُ من التمثيل الحسي انما ندخلُ في تنازع مع الدين والدولة ، والحال ، ليس فقط شهادة الحواس هي التي وضعت في مقابل غيبيات

الادراك ؛ وانما جرى بالواقع تشعين رفيع لشهادة أخرى ، نعني ان الحق لا يمكنه ان يكون صالحاً الا اذا اوجد في الشعور (Gemüt) ، في الادراك الانساني ؛ وان هذا الادراك ، هذا الفكر وهذا الشعور الخاصان قد عززا أيضاً التعارض مع العنصر الايجابي في الدين والكيان السياسي للعصر . من الآن فصاعداً يتعلم الانسان ان يلاحظ وان يفكر بنفسه ، وان يصنع بذاته الاعتراضات على الحقائق القائمة ، كمعتقدات الكنيسة ، وكذلك الاعتراضات على الحق القائم ، الساري مفعوله ؛ او أنه على الأقل سعى وراء مبادئ جديدة للحق العام القديم حتى يصلحه بمقتضي هذه المبادئ . وبموجب هذا الاعتبار بالذات الذي يمنح للدين الايجابية ، غدت المبادئ المتعلقة بطاعة الرعية للأمراء مبادئ صالحة ؛ وكانت قيمتها تأتيها من السلطان الإلهي ، لانه كان يقال إن الله كان قد أنشأ السلطة . كان المنطلق الشرائع اليهودية القائلة إن الملوك هم كهنة الرب (Les oints du Seigneur) (لوحظت الشرائع الموسوية خاصة فيما يتعلق بالزواج) . في مقابل كل هذه الايجابية ، مقابل كل ما كانت السلطة قد أدخلته ، كان هناك انتفاضة لادراك كل فرد ، انتفاضة الفكر الحر . هنا لا بد من ذكر هوغ غروتوس Hogue Grotius الذي صاغ حسناً للناس ، وفقاً لما كان يعتبر حقاً لدى جميع الشعوب ، وفقاً لاجماع الشرفاء Consensus gentium . وعلى هذا النحو اخذت غائية الدولة تستند على غايتها الخاصة ، على ما هو متلائم في الانسان ، أكثر مما تستند الى أمر الهي . فما كان يعتبر هو الحق جرى إخراجه مما كان يمكن ان يكون له أساس مقبول من جميع الناس ، في حين كان كل شيء في الماضي يقوم على الايجابية . إن هذا الابدال لمرتكز سلطوي من مرتكز آخر ، جرت تسميته بالابدال الفلسفي ، وكذلك وللسبب ذاته جرت تسمية الفلسفة بحكمة العالم (Wel veisheit) . ان هذا النوع الفلسفي الذي يعتبر العالم ، الطبيعة الخارجية وحقوق الطبيعة البشرية موضوعاً له ، وان هذه المضامين تعتبر صادرة عن نشاط إدراك الناس والعالم وعقل العالم (weltlich) ، لنا الحق في تسميتها بحكمة العالم . فالفلسفة لا تقف بالتالي عند حدود المواضيع الداخلية ، وانما تمتد الى كل شيء في العالم الخارجي وتهتم من ثم بشؤون أرضية متناهية (1) .

(1) I ، II . إضافة : لكنهما في رأي سبينوزا تظل في الفكرة الالهية .

وهي من جهة ثانية لا تنحصر في نطاق ما هو موجود في العالم ؛ فهي والدين لهما غائية واحدة ، فالعالم الذي هو موضوعها يظل في الفكرة الالهية من حيث تعيينه للمموس . لقد أراد شليغل Schlegel مؤخراً ان يعيد الى التداول الفلسفي عبارة حكمة العالم (Weltweisheit) ، لكن من حيث كنية للفلسفة ؛ فكان يريد القول إن الفلسفة كان يُفترض فيها ان تنغيب عندما يكون الأمر متعلقاً بشؤون رفيعة ، كالدين مثلاً ؛ وكان له اتباع ومقلدون كثيرون .

في انكلترا ، المقصود بالفلسفة هو علم الطبيعة . ومثال ذلك ان مجلة يكتب فيها عن الزراعة (le fumier) ، الاقتصاد المنزلي ، الصناعة ، الكيمياء ، الخ . (مثل جريدة Hermbstädt (1)) وتُنشر فيها اخبار الاختراعات المتعلقة بذلك ، تسمى مجلة فلسفية (2) ، وان الآت بصرية ، وبارومترات ، ترومترات ، الخ ، تسمى الآت فلسفية . كذلك هو الحال بالنسبة الى النظريات المتعلقة جوهرياً بالأخلاق ، المجتلبة من مشاعر القلب البشري والتجربة أكثر مما هي مأخوذة من ماهية الحق وتعييناته ، فإنها جزء من الفلسفة في إنكلترا . وبهذا الصدد ينبغي بوجوه خاص ذكر الفلسفات الايكوسمية ، فهي تعقل الأمور على الطريقة الشيشرونية ، وتعتمد على الغرائز والميول واليقين المباشر ، اذن على ما كان شيشرون يسميه *insitum natura* البيئة الطبيعية . كذلك تندرج أيضاً في الفلسفة النظريات الانكليزية الجديدة حول الاقتصاد السياسي ، ومثال آدم سميث (3) Adam Smith وما أوحاه من نظريات ؛ وبهذه الطريقة تضاعف الاحترام لأسم الفلسفة في انكلترا ، بحيث صار يوصف فيها بالفلسفي كل ما هو مجتلب من مبادئ عامة أو كل ما يمكن رده بالتجربة الى مبادئ معينة . منذ أمد قريب اقيمت مادبة على شرف كانينغ Canning . وجاء في إطراره انه ينبغي انكلترا لانه جرى فيها تطبيق المبادئ الفلسفية على إدارة الدولة (4) .

(1) مرشد ذو فائدة عامة للبورجوازي والفلاح او مجموعة تعاليم مستقاة من التجربة الخاصة ببضعة

من أهم حاجات الاقتصاد المنزلي ، برلين 1816-1825

(2) راجع : موسوعة العلوم الفلسفية ، 1827 ، 1830 ، VII ، Ren[

(3) cf. inquiry into the nature and causes of the Wealth of nations, London, 1776

(4) راجع ، الموسوعة ، VII ، Rem 2 .

وهكذا فإن إسم الفلسفة لم يؤخذ هناك على الأقل مأخذاً سيئاً .

I

بخصوص النقطة الأولى ، نعتني للمادة (Stoff) ، التي هي جزء من الثقافة العلمية ، فإننا نجدنا أقل انزعاجاً لانه في عصرنا وفي ألمانيا على الأقل ، صار من النادر اعتبار العلوم الخاصة ، التجريبية ، كجزء من الفلسفة . ومع ذلك فما يزال هناك آثار وبقايا ، مثال ذلك ما يزال في الجامعات كلية للفلسفة تتناول علوماً عتيقة لا علاقة لها بالفلسفة وما هي الا فروعاً تمتد لادارات الدولة .

في المقابل ، غالباً ما نصادف هذا الالتباس في بداية الثقافة عندما كانت الفلسفة بالمعنى الدقيق غير متميزة بعد عن التمثل والفكر العاديين . وعليه ، عندما يحل لدى شعب من الشعوب العصر الذي ينصب فيه التفكير على مواضيع عامة ، وعندما تُقام لأشياء الطبيعة وكذلك لامور الروح علاقات ادراكية معينة ، عندما يقال إن هذا الشعب بدأ يتم بالفلسفة . كذلك من الممكن ان نسمع قائلًا يقول إن الفلسفة هي الفكر الذي يعترف بعلم المواضيع . فالعلة - المعلول هي علاقة الادراك ، لان هذين الأمرين يُنظر اليهما كأنهما مستقلان عن بعضهما . اذن يُسمى فلسفة البحث عن المعلل . ولأ عندما كان يُعلن ، في حدد امور الروح ، عن مبادئ عامة متعلقة بالروابط الخلقية ، كان يطلق على اولئك الذين كانوا يعبرون عنها لقب حكماء افلاسة . وهكذا ، نجد في بداية الحضارة الاغريقية الحكماء السبعة وفلاسة المدرسة الايونية الذين تورّد لهم جملة افكار واكتشافات وكأنها قضايا ، مطروحات فلسفية . فيقال مثلاً ان طاليس (1) كان اول من شرح أصل الكسوف والخسوف بمرور القمر بين الشمس والأرض ، وبمرور الأرض بين الشمس والقمر . إن هذا الاكتشاف صحيح ولكنه ليس مقترحاً فلسفياً . ولقد اكتشف فيثاغورس Pythagore المبدأ الذي يولد تناغم الأصوات ، وهذا أيضاً سُمي فلسفة ، وهكذا كثير من الناس كَوّنوا افكاراً كثيرة عن الكواكب ، ومنها مثلاً ان القبة الزرقاء ، القبة السماوي كان من المعدن حيث توجد ثقوب وتفتحت يمكن ان نرى منها النّار الخالدة l'Empyrée . وعادة يجري ادخال هذه المقترحات والأفكار في تاريخ الفلسفة ؛ والحق ان هذه من نتاج الادراك ، التفكير ، وانها تتجولز المعرفة الحسية (2) وهي ليست كالأسطار من نتائج هدية للاستبهام . هكذا تفقد الأرض والسماؤها أمتها ، ويحط الادراك مكاناً الصور والأحباب الخيالات وتدفقت العواطف ، فيضغ قوانين عامة ويتعاضد بذلك مع الوحدة المباشرة للطبيعة والروح ، مع تعيين الروح للمحسوس الخارجي والطبيعي الصرف . لكن هذه التمثلات لا تكفي لكي نترك جوهر الاشياء بذاتها . وكذلك نجد في تلك العصور أمثلاً حكمية عامة حول البشر ، وعلاقاتهم وواجباتهم الاخلاقية ، وحول حوادث الطبيعة العامة أيضاً .

(1) I ، 3 ، إضافة : شيء آخر ، بعد أشياء أخرى (XIII ، 78) .

(2) I ، 3 ، a. t. : التسكع badanderie المحسوس المحض .

بهذا الشأن يمكن لفت الانتباه بشكل خاص الى عصر معين ، عصر نهضة العلوم ، فقد ظهرت عندئذ فترة تنتمي الى مفهوم الفلسفة ، دون ان تستغنى مع ذلك ، هي فترة التأمل في الطبيعة ، والأخلاق والدولة الخ . التي كانت تظهر مجدداً آنذاك ، وإذا نظرنا في الأعمال الفلسفية لتلك المرحلة ، مثلاً أعمال هوبس Hobbes ، ديكارت Descartes ، فإننا نجد فيها دراسة لموضوعات كثيرة لا تشكل ، حسب تصورنا ، جزءاً من الفلسفة . حقاً ان منظومة ديكارت تبدأ بأفكار عامة ، بالغيبيات ، ولكن بعد ذلك تأتي كمية من المواد التجريبية - فلسفة الطبيعة هي في الواقع ما نسميه نحن اليوم الفيزياء ، كذلك يجب إيراد كتاب الأخلاق لسبينوزا الذي قد يبدو انه لم يشهد إلا حل الوجه الأخلاقي ، لكنه يتضمن أيضاً أفكاراً عامة : معرفة الله ، الطبيعة ، الخ .- وان ما يجب لحظه في هذا العصر لنهضة العلوم هو أنه قد نشأ بوجوه اختلاف عام في طريقة معرفة الأمور . وبالتالي كان هناك من جهة أمور وأشياء متصلة بالدين المسيحي وكانت السلطة الكنسية قد نظرت فيها ونظمتها ، وكان يُضاف اليها ما كان متصلاً بالحق العلم والخاص ، وهي أمور كانت ، بشكل علم أيضاً ، تخضع لإدارة الدين وفقاً للمبدأ العلم القائل إن الملوك يستلمون حقهم من الله . فقد كان المنطلق هو الشرع الموسوي ، تقديس الملوك . وعلى هذا النحو كان اللاهوت والفقه من العلوم الوضعية . وأما النوع الثالث من المواضيع التي كانت من نطاق الطبيعة ، فكانت اما تركها الكنيسة حرة وأما قليلة الابتعاد عن العلوم الوضعية . وكان الطب مثلاً ، إما تجريبياً فقط ، مجموعة تفاصيل لا رابط بينها ، وأما خليطاً من علم الفلك والسيمياء والتبصوفيا Théosophie والتدجيل الخ . فكان يقال بين أمور أخرى إن شفاء الأمراض كان يتوقف على التأثيرات الكوكبية ، ومن البليهي ان الاختراع كانت تشفي أيضاً .- مقابل هذا النوع من المعرفة ، من العلم ، كان يقف بوجه عام لحظ الطبيعة الدرس الذي يكتنه الأشياء في وجودها المباشر ويبدل الجهد للتعرف الى ما هو علم فيها . كذلك فيما كان يتعلق بالدولة ، الحق ، كان يُبحث عن مصادر أخرى يمكن استصدارها منها . وعليه كان يُعتمد الحق وفقاً لما كان يعتبر لدى الشعوب على اختلافها ، بأنه هو الحق . كذلك كان يُبحث عن سبب آخر لتبرير سلطان الأمراء غير السلطة الالهية ، كغاية الدولة وخير الشعب مثلاً . فكان يُطرح مبدأ حرية الانسان ، حرية العقل البشري ، وكان يعلن ان هذا هو أساس المجتمع البشري وغايته . وظهرت حكمة مختلفة ، مصدر آخر للحقيقة تختلف تماماً ، حكمة متعارضة تماماً مع الحقيقة المطلقة ، المنزلة .

كان هذا العلم الجديد علماً للأشياء المتلعية . وكان مضمونه هو العالم ، وفي الوقت نفسه كان مأخوذاً من العقل البشري ، كان الانسان يريد ان يرى بدايته ، وليس بموجب آراء دينية معينة . كان الناس ينظرون الى ايديهم ويشرعون في العمل ، وإذا كانوا من جهة قد بجلوا السلطة ، فقد بجلوا من جهة ثانية النظر الشخصي والفكر الشخصي . كان العلم قد سُمي - بحكمة بشرية ، حكمة العالم ، انها الحكمة التي يعتبر العالم موضوعها ، مادتها ، وهي التي تأتي من العالم . هذا هو

معنى نهضة العلوم بالنسبة الى الفلسفة .

II

إن جميع هذه الجوانب ، وإن كانت ما تزال تسمى فلسفة ، يجب علينا استبعادها من دراستنا ، وإن كان يوجد فيها جميعها مبدأ مشترك فيما بينها وبين الفلسفة التي تقوم على الرؤية والاحساس والتفكير الذاتي ، على الوجود في العالم ذاتياً هوذا المبدأ العظيم الذي يتعارض مع كل سلطة في أي مجال كان . ففي الإدراك انا الذي أدرك ، وكذلك هو الحال بالنسبة الى الاحساس والإدراك والفكر .

إن كل ما يجب ان تكون له قيمة بالنسبة الى الانسان يجب ان يوجد في فكره الشخصي الخاص ؛ وإن هذا في الواقع حشو ولغو *pléonasmie* ؛ فلا مناص لكل إنسان من ان يفكر لذاته ، ولا يستطيع أحد ان يفكر لشخص آخر ، كما انه لا يستطيع أن يأكل أو يشرب لشخص آخر . إن هذه اللحظة وكذلك الشكل الذي ينتجه الفكر ، فكر القوانين والمبادئ والتعينات الأساسية ذات طابع علم ، إذن الأنا وشكل العمومية ، هوذا ما تشترك به الفلسفة مع هذه العلوم ، هذه التصورات ، هذه التمثيلات ، الخ . الفلسفة الامر الذي جعلها تستحق اسم الفلسفة .

I

شدّدنا على هذه النقطة لكي نتمكن من التدليل على ما يعود في هذا الصدد الى مجال الفلسفة غير ان ما قلناه لا يستنفذ كل مفهوم الفلسفة ؛ ولكننا نجد فيه احد هذه المبادئ الأساسية : العلم من حيث هو علم متطوّل على ذاته ، يستند الى معرفة الروح ولا يقوم على أي علم جاهز ، معطى . فهذا النشاط الخاص بالروح هو اللحظة المحلّة تملأ التي يشترك فيها العلم مع الفلسفة ؛ لكننا لا نستطيع التسليم بأن هذا التمييز الشكلي يتضمّن ماهية الروح ؛ لأن ما يتضمّنه هي الاشياء المتناهية ، وحتى انه يقتصر على هذه المواضيع ، وهذه بوجه علم هي المعرفة المتناهية ؛ كذلك تميّز اليوم الفلسفة من العلوم الخاصة ؛ ولقد سبق للكيسة ان وصفتها بأنها تبعد الناس عن الله لانها لا موضوع لها غير الأرضي ، المتناهي ؛ لكن هذه العلوم تمتلك لحظة التفكير الشخصي الذي ينتمي بشكل خاص الى الفلسفة ، وهي تحفظ به كشيء جوهري . والعيب فيها ان فكرها مجرد وان الاشياء التي تهتم بها هي أشياء مجردة (متناهية) ؛ وإن هذا العيب لو نظرنا اليه من زاوية المضمون . لقادنا الى الدين ، ومنه الى تعيين السمة الثانية التي تميّز الفلسفة من العلوم الأخرى القريبة منها .

2 - صلة الفلسفة بالدين

كان المجال السابق يقترب من الفلسفة بواسطة الجانب الشكلي من الفكر المستقل ؛ لكن المجال الآخر ، مجال الدين ، فهو مقرب منه بواسطة المضمون . وهذا الصدد ، يُعتبر الدين بكل وضوح نقيض الثقافة على العموم ؛ فهو لا يملك شكل الفكر ، كما انه لا يملك المضمون المشترك مع الثقافة ؛ لان هذا المضمون خالٍ من أي شيء أرضي ، دنيوي ، ولكن ما يتصوره الدين هو اللامتناهي .

II

إن المدار الثاني لتكوينات الروح القرينة جداً من الفلسفة فهو بوجوه علم مجال التمثيل الديني ؛ وهو بشكل خاص يشتمل على الدين بحصر المعنى ، ثم الأسطورية (الميثولوجيا) ، فالأسرار والشعر أيضاً بشكل جزئي . كان المجال الأول يشترك مع الفلسفة في العنصر الشكلي ، الأنا وشكل العمومية ؛ وإن المشترك بينهما هو الجانب الآخر ، نعتي الجوهرية ، للمضمون .

III-I

لقد وضعت الشعوب في الأديان ما كانت تفتكر به عن العالم ، عن المطلق ، عما هو كائن بذاته ولذاته ، عما كانوا يتصورونه العلة ، الجوهر ، الجوهرية في الطبيعة والروح ، وأخيراً عن رأيهم الخاص بموقف الروح البشري او الطبيعة البشرية تجاه هذه الأشياء ، تجاه الألوهة والحقيقة .

II

اذن ، لا بد فيها يختص بالدين من ان نلاحظ تعيينين على الفور : أولاً وعي الإنسان بأن له إلهاً ؛ هذا هو الوعي التمثيلي ، الشكل الموضوعي او تعيين الفكر الذي يتعارض به الإنسان مع جوهر الألوهة ، فيتمثلها كشيء آخر مغاير لذاته ، كشيء غريب ، من الآخرة l'au- de là ؛ وثانياً اننا نملك الخشوع (Andacht) والعبادة ؛ بذلك يستبعد الإنسان التعارض ويرتفع الى الله والى وعي وحدته الخاصة مع جوهره . هذه هي دلالة العبادة ، الطقس ، في كل الأديان . فقد كانت العبادة

لدى الأطارقة تمثل بالحري في التمتع بهذه الوحدة لانهم كانوا يعتبرون ان الجوهر بذاته لم يكن منتزعا الى العالم الآخر .

I

إن المطلق هنا هو الموضوع ، وهو كموضوع عالم آخر ، آخر رحمة أو معادية . والروح يبحث عن مجانبة هذا التعارض وهو يستعنه في الدين بفضل الخشوع والعبادة . فالخشوع والعبادة يلهمان الانسان اليقين بآثار هذا التعارض ، يلهمانه الاعتقاد بالاتحاد مع الالهي ، بالوحدة مع جوهره . وفقاً للتصور المسيحي للرحمة الالهية ، للتوافق مع الله ، ومهنة الله رحمته ، يتحد به ، يرغب به ويتقبله في ملكوته ، بالقرب منه .

II

اذن يشترك الدين والفلسفة في موضوع ما هو حق بذاته ولذاته - الله من حيث هو وجود لذاته وبذاته والانسان في علاقته به . فقد أفصح الناس في الأديان عن وعيهم للموضوع الاسمي ، فالأديان اذن هي المنتزعة العقلي الاسمي ومن الخلف الظن بأن الكهنة اخترعوا الأديان لكي يتحدوا الشعوب ، مثلما يكن إلهام الانسان بذلك عندما يتعلق الأمر بالشئ الأخير والرفيع .

I

والحال ، للفلسفة موضوع مشابه ، العقل الكلي الذي هو بذاته ولذاته ، الجوهر المطلق ؛ فبالفلسفة يريد الروح ان يمتلك هذا الموضوع أيضاً . ويجري الروح هذه المصالحة بواسطة الخشوع والعبادة ، اي بواسطة الشعور ؛ لكنها الفلسفة تزيد إجرامها بواسطة الفكر ، المعرفة التي تفكر (1) . إن الخشوع هو الشعور بوحدة الالهي والانساني ، لكنه شعور يفكر ، فهي عبارة عن خشوع (Andacht) يدخل الفكر (denken) * : فهو يدهونا للافتكار ، إنه توف الى الفكر ، وفكر يتوف الى الخشوع ، يقترب منه . لكن شكل الفلسفة هو فكر خالص ، علم ، معرفة ، هذه هي النقطة التي تبدأ فيها بالاختلاف من الدين . اذن ، بينا ان المدارس يتوسدان في مضمونها وغايتها ولا يمايزان إلا بالشكل . والقرابة بينهما أوثق أيضاً . فالفلسفة تتصرف تجاه موضوعها ، المطلق ، كوعى يفكر ، وليس الحال كذلك بخصوص الدين . غير ان هذا الاختلاف لا يجهز تصور على نحو مجرد ، كما لو انه لا تفكير في الدين ، ان الدين يشتمل أيضاً على أفكار عامة ، وليس فقط ضمنية ، داخلياً ، كهمسهمس يجب ان يستخلص مثلها هو الحال بالنسبة الى الأساطير ومثالات الخيال وحتى بالنسبة الى

(1) I ، 3 ، إضافة : بما يرغب الروح في ان يجمع جوهره في ذاته (XIII, 78) .

توارى عنها الموضوعية ، بل صراحة أيضاً في صورة أفكار . ومثال ذلك ان الديانات الفارسية والهندوكية تتضمن أفكاراً معينة . وهي في جزء منها أفكارٌ تنظرية عميقة الغدور ورفيعة ، لا تحتاج إلى شروحات . يضاف إلى ذلك ، ان الأديان تعرض علينا حتى فلسفات صريحة ، مثل فلسفة آباء الكنيسة والمدرسين . إن الفلسفة المدرسة كانت في جوهرها علم لاهوت (تولوجيا) . واننا نجد في ذلك وحدة أو غليظاً من الدين والفلسفة يمكنه ان يسبب لنا ضعفاً وانزعاجاً .

II

للفلسفة عينٌ الموضوع الذي للدين ؛ ولكن وقعت بينهما اختلافاتٌ عدة .

III

ان الفلسفة تهتم بالحق ، بالحقيقي ، وبالله بشكل أدق ؛ انها خدمة إلهية متواصلة . وهي تملك نفس المضمون الذي يملكه الدين ، ولا يختلفان إلا بالشكل ، بحيث انها يظهران أحياناً متعارضين تمام التعارض ؛ ان اختلافها هو الذي يظهر أولاً ، ولا يندو التعارضُ هدأوة إلا في وقت متأخر .

II

اليكم اذن السؤال الأول الذي يطرح : كيف تتميز الفلسفة عن علم اللاهوت والدين بوجه عام ؟؟ السؤال الثاني هو التالي : الى أي حد يجب علينا في تاريخ الفلسفة ان نأخذ العامل الديني بعين الاعتبار ؟

I

بالنسبة الى هذا المجال ، لا بد من التفريق بين وجهين يحتاجان الى ايضاح . فمن جهة هناك الوجه الاسطوري والتاريخي للدين من حيث قرابته مع الفلسفة ، ومن ثم هناك الفلسفة التي نجدتها في الدين وكذلك الأفكار النظرية المتأثرة التي نصادفها فيه .

أ [الاشكالُ المعاصرة

للفلسفة والدين]

1827. XI. 7

III

إن ما نصادفه أولاً في الدين هو الأسطورة ، التمثيل المصور . انه يتضمنُ الحق كما يتبدله

(1) I ، 3 ، a. t. : التولوجيا (علم الدين) او الدين (من حيث هو وهي) (80 ، XIII) .

الروح . فمضمونه معروض على التمثيل الحسي ، لكنه من نتائج الروح . إذن ليست الأساطير ابتكارات عشوائية صنعها الكهنة لخداع الشعب ، بل هي نتاجات الفكر ، واداة انتاجها الخيال ، وبالتالي لا نجد فيها الفكر المحض . والحال ، للدين حين الموضوع الذي للفلسفة ، وربما يتفق أن علينا أن ندرس هنا الطريقة الأولى التي ظهرت فيها ، الأسطورية (الميثولوجيا) ، وبالأواقع جرت معالجة الأساطير كما لو كانت تتضمن مقترحات ، قضائيا فلسفية ، وفي هذا الموضوع لا بد من الملاحظة أن الأساطير هي بالتالي من الأعيب الوهم والخيال ، لكن لا بد من التسليم انها تتضمن في ذاتها ولذاتها حقائق عامة . لقد هوجم كروزر Greuzer لأنه اعتبر أن الحقيقة هي مضمون الأساطير القديمة ، زُعم ذلك أنه لا مجال للشك في هذا الصدد ، ففي الأساطير ، يجري الأعراب عن الجوهر بالصور ، بالتمثيلات المصورة ، ويتجلى الروحاني (geistige) بواسطة الخيال . والحال بينها يُبحث عن أفكار في الأساطير فإن المراقب في الواقع هو الذي يعزو إليها هذه الأفكار وهو يستخرج منها مضمونها ، لكنه لا يتوجب على الفلسفة أن تهتم أولاً بالحقيقة ، إذ ليس من شأنها استخراج مضمون هذا الشكل وتحويله إلى فكر . لكنها لا تعتبر إلا الفكر حيثما يكون كفكر . وعليه لن نأخذ بالاعتبار القضايا القضايا المتضمنة في الأساطير .

إن قسماً كبيراً من الأساطير يمثل أولاً مجمل الأفعال الخاصة وعندئذ يصبح من مهمة علماء الأساطير البحث بها إذا كان يوجد فيها مضمون عام أم لا يوجد . فمن بين أساطير أخرى كالمعتقد اللاهوتية والكونية في الميثولوجيا تشير إلى حقائق عامة . وعليه جرى التأكيد بإمكان نسبة دلالة أخرى لأعمال هرقل Hercule الثاني عشر وذلك بمقارنة هذا الأخير بالشمس والأعمال الـ 12 بأبراج الأفلak . كذلك تروى أسطورة سقوط آدم وسواء كما لو أن المقصود بذلك هو حدث تاريخي ، طبعي ، لكنه يمثل أيضاً علاقة روحية ، الإنسان الذي ينتقل من الحال الفردوسية إلى الوحي ، إلى معرفة الخير والشر . وهكذا يمكن لهذه الحكاية أن تكون التاريخ الأبدي والطبيعة الحية للروح ذاته . وأن هذا التعارض ، علم الخير الذي يفترض علم الشر ، هو الحيلة الروحية . كذلك يمكننا الاهتمام بالمعتقدات الكونية Cosmogonies بوصفها تمثل الأشكال المستقلة التي تولد من الكل غير المتميز . فمن الصحيح تماماً أن هناك إشارة فيها إلى أن المقصود هو شيء ما علم ، ولكنها لا ترتدي الشكل الفكري . وعليه ، لا نستقبل في تاريخ الفلسفة سوى الأفكار التي تعبر عن ذاتها بالشكل الفكري المتميز . فغير أن هذه توارىخ للفلسفة سلمت بالعنصر الديني المتضمن في الأسطوريات .

كما أن الدين يتضمن معتقدات تمثل طابع الأفكار أكثر من سواء ، وإذا فضلنا نقول إنها تمثل الأفكار المختلطة بالصور ، مثل معتقدات الله ، خلق العالم ، الأخلاق الخ . ويقال إن هذه معتقدات تمهيمية . نعني أنه لا ينبغي فيها تلمساً ، جدياً ، مباشرة كما هي ، وإنما كصور . ولو كان بالمسطح القول في الدين الأخرى إنه كان تمهيمياً ، مشبهاً جداً ، لكن بالامكان القول عن الدين

اليهودي والدين المسيحي انهما ليسا كذلك بشكل كلي . لكن هذا الطابع موسومٌ فيها بسمه أقوى في الواقع ، كما هو الحال مثلاً في التوراة بخصوص غضب الرب . ان الغضب شعورٌ بشريٌ وهو يعزى الى الرب . ان هذه التجسيمية هي من جهة ثانية من فضائل الدين ، لانها تقربُ الروحاني من العقل الطبيعي . لكنه من الصعب ان نرسم خطأً حذاً بين ما هو محفلٌ حسيٌ فقط وما يحتاجُ مع الالهي . لانه في هذه المعتقدات التجسيمية ، لا يتورط الامر فقط حول هذه التمثيلات التي تعرفُ نفسها فوراً وكأنها متصلة بشروط علموسة ، بل يتورط ايضاً حول أفكار ، وان الصعوبة تكمنُ في اكتشاف الافكار المتناهية ، واستخلاص الافكار التي لا تصدر إلا عن الروح البشري . (عندما نقابلُ في الله ، لا بد من الاعجاب على مقولاتٍ او اشكالٍ فكريةٍ أخرى) . .. أخيراً يشتملُ الدينُ على قضايا تعالجُ أموراً عامةً تماماً . هناك ذلك القول ان الله هو القوي ، في هذا الحال ينظر الى الله بوصفه هو الذي ينشئ ، بوصفه الحكمة . ان هذه الأفكار تتسببُ مباشرة الى تاريخ الفلسفة ، لانه كما سبق القول ، للدين والفلسفة عينُ الموضوع ، وذات المضمون ، فقط هناك اختلافٌ بينهما من حيث وجهة النظر .

[أ) الوحي والعقل]

لها يتعلق بالاسطوري والتاريخي مجتمعين . ما يحينا في هذا الجزء هو قرابة وتماهي المضمون مع الفلسفة وما يحينا اكثر هو الاختلاف الذي يميزها من حيث الشكل المحيط بهذا المضمون (1) . ان التعارض الذي يعكسُ هذا المضمون في هذين المجالين لا يوجد هنا نحن الذين نلاحظ وحسب ، بل هو تعارضٌ تاريخي . لقد حدث ان تعرضت الفلسفة مع الدين ، وحدث بالعكس ان صار الدين معادياً للفلسفة وأدانياً ، لهذا يتوقعُ من الفلسفة ان تبرز مشروعيها نفسها . ولقد سبق ان شهدت اليونانُ صراعاً بين الفلسفة والدين الشعبي ، فجرى إبعادُ فلاسفة كثيرين وحتى ان بعضهم قُتلوا لانهم كانوا يعلمون شيئاً آخر غير ما يعلمه الدين الشعبي . وأما الكنيسة المسيحية فقد احرقت من هذا التعارض على نحو الفصل .

ترتب على ذلك ان الدين بدا مستلزماً ان يدخلُ الانسان عن الفلسفة ، عن الفكر ، عن العقل لان التعاطي لهذا النشاط ما هو الا حكمه بشرية ، فعالية بشرية ، معرفة العقل البشري في مواجهة المعرفة الإلهية . فليل ان العقل البشري لا ينتج سوى سفسطة بشرية تتعارضُ معها المنجزاتُ الإلهية ، هذا ما تم الوصولُ اليه في عصرنا وفي العصور السابقة ، ومؤدى هذا الاختلاف خفضُ النشاط البشري بوضعه في مواجهة عمل الله فترتب على ذلك انه لكي يملك الانسان حلاً وحسنَ ومعرفة

(1) I ، 3 ، إضافة : حل الرجم من قرابتها فلان اختلافها يصلُ ايضاً الى تدافع الظاهر (XIII ، 80) .

الحكمة الالهية ، عليه ان يتوجه الى الطبيعة . وتبدو هذه الطريقة في النظر انه تعني ان منجزات الطبيعة هي منجزات لاهية ، لكن هذا النتائج الذي ينتجه الانسان بوجود علم والعقل البشري بوجود خاص ، يجب النظر اليه فقط كعمل بشري ، وان هذا العمل لا يجوز اذن ان يعتبر كعمل إلهي بالمقارنة مع خلق الطبيعة . والحال ، فإن هذا المفهوم باطل . اذ بإمكاننا ان ننسب لمنجزات العقل البشري ، على الأقل ، نفس الجدارة ، نفس العظمة ، نفس السمة الالهية المنسوبة لاشياء الطبيعة ، واننا حين نحري هذه للمعادلة انما نلحق الأذى ، اكثر مما هو مسموح ، بالعمل البشري والعقلي ؛ لانه اذا كانت اشياء الطبيعة ، حيلة الحيوانات الخ . . هي امور منسوبة الى الالهة ، فمن الأحرى وجوب النظر في عمل الانسان كأنه عمل إلهي ؛ فهذا يكون عملاً إلهياً ، يكون فعلاً للروح بمعنى ارفع بكثير من عمل الطبيعة . وعلى الفور يجب الاعتراف بفضل فكر الانسان على الوجود الطبيعي . وان هذا التعارض . المنظور اليه كمأثرة من مآثر الطبيعة ، يجب حذفه ؛ فهذا تفريق سمي الوضع والطرح ؛ لان اختلاف الانسان والحيوان ظاهراً للعيان . وعليه اذا طرح السؤال : اين ينبغي البحث عن الالهى ؟ لا يمكن الرد بشيء آخر سوى : ان الالهى يُصادف أساساً في الانتاج البشري .

ومن ثم يمكن القول انه يوجد في الدين وبالأخص في الدين المسيحي مضمون أرفع من العقل الذي يفكر وان هذا لا يمكنه ادراكه الا من حيث هو معطى . لقد سبق لنا القول في صدد صلة العقل الذي يفكر ، نعني صلة الفلسفة بالدين ، انه يُطلب من الفلسفة ان تبرر غايتها وذلك على قدر ما تتخذ موقفاً معادياً للدين . ان حدوداً ترسم للعقل البشري : فيقال انه لا يستطيع معرفة الله فيرسل العقل الى الطبيعة لكي يعرفه . والحال فان الروح ، العقل أرفع من الطبيعة . قال السيد المسيح : « الستم اذن خيراً من الطيور ؟ » وعليه يمكن للانسان ان يعرف الله بنفسه على نحو أفضل من معرفته بواسطة الطبيعة . فإن ما ينتجه بنفسه يظهر الألوهي اكثر مما تظهره الطبيعة . ان في ذلك واحداً من جوانب متعددة ، وعليه يترتب ان يكون العقل وحيّاً من الله أرفع من الطبيعة . لكن اليكم الجانب الآخر : وهو ان الدين هو التنزيل الالهى الذي بواسطته توهب الحقيقة للانسان ، للعقل البشري ؛ وان العقل عاجزٌ عن استخلاصه بنفسه وأن عليه ان يخشع وينقاد بتواضع شديد (1) . وهاكم ما ينبغي علينا الآن الكلام عنه لكي نفهم بكل حرية الصلة القائمة بين الفلسفة والدين . فلا تترك هذه المسألة الرئيسية في الظل بوصفها مسألة بالغة الدقة ، وكأننا لا نستطيع معالجتها بصوت عالٍ .

إن موقف الدين هو التالي : ان الحقيقة التي تصلنا بواسطة الدين هي معطى خارجي وجدنا نفسنا أمامه . وهذه نسبياً هي الحالة في الديانات الوثنية ؛ إننا نجهل أصلها . وهذه السمة ملحوظة بشكل أدق في الدين المسيحي ؛ ان مضمونه معطى وهو يُعتبر فوق او ما وراء العقل ؛ انه وضمي . بوجه

cf. Con. II, 10 (1)

علم ، يقال ان الحقيقة في الدين اعلنها نبيّ معين ، مرسل من رسل الله . والعلم بمن هو أمر لا يُكتسب به إطلاقاً بالنسبة الى مضمون الدين⁽¹⁾ . حقاً اظهرت الشعوب عرفاناً واحتراماً لمعلمه سادتها ومعلميها . شيمة موسى وزرداشت وعحمد . لكن هذا كله يُنسب الى الظهور ، الى التاريخ . فلذلك الأفراد الذين كانوا معلمي الشعوب لم يسهموا بنفسهم في مضمون العقيدة ، في المضمون للطلق ، في الحقيقة الخالدة التي هي حقيقة لذاتها وبذاتها . ان الشخص ليس مضمون العقيدة . والاعتقاد في شخص من هذا النوع ليس هو الاعتقاد في الدين . ان معرفة من كان المعلم هي تجريد ، وليست علماً ، تعلماً . ان الأمر يختلف بخصوص الدين المسيحي . فشخص المسيح هو تعيين للطبيعة الالهية ، وبهذا المعنى هو ليس شخصاً تاريخياً ، والحال اذا اعتبرناه على هذا النحو بوصفه معلماً شيمة فيثاغورس ، سقراط ، او كولومبوس . قد يكون أيضاً بدون أهمية ، بدون جدوى بالمقارنة مع المضمون . لكن هذا الشخص في الدين المسيحي ، للمسيح للتأمين كأبن الله ، هو جزء من طبيعة الله ذاته . اذن ان سؤال الوحي من هو (Das Wer) اذا كان لا يعني الطبيعة الالهية فلن يكون مضموناً إلهياً شاملاً ، والمقصود هو ما الوحي ، ما مضمونه . عندما يقال لنا ان ما اوحى به ما كان يمكن اكتشافه بفضل العقل البشري ، فلا بد لنا من الملاحظة ان الحقيقة ، المعرفة الخاصة بالطبيعة الالهية لا تصل الى الانسان ، حقاً ، إلا بوسيلة خارجية ، وان وعي الحقيقة كموضوع حسي ، موجود في الخارج ، يمثل على نحو حسي ، إنما هي في شكل علم الصورة الأولى للوحي ، وعلى هذا النحو لمحمى موسى الله في النار الموقدة ، وتمثل الاغارقة آلهتهم في تماثيل رخامية او في صور أخرى كالتي نجدها لدى الشعراء . وبهذه الطريقة الخارجية يكون البدء عمومياً ، وعليه يظهر للمضمون اول ما يظهر كأنه مُعطى ، آت الى العقل من الخارج ، فراه ونسمعهُ ، الخ . ولكننا لا نمكث في هذه الحالة الخارجية ولا ينبغي لنا ذلك ، لا من وجهة الدين ولا من وجهة الفلسفة . ان صور هذه المخيلة او هذه الملائكة التاريخية لا يجوز ان تبقى في هذا الظهور الخارجي extériorité . بل يجب ان تصبح أمراً روحياً بالنسبة الى الروح ، عليها ان تفقد هذا الوجود الخارجي ، الذي لا يوجد فيه ، بكل وضوح ، أي شيء روحاني . (الروح والعقل متاهيان ، فلحقيقة اننا نتمثلُ الدين كدين مجرد ، لكن العقل الذي يفعلُ ، الذي يعلم ، هو الروح . ان علينا ان نعرف الله بالروح بالحقيقة⁽²⁾) . فجوههُ الدين هو الله - الروح . وإذا تساءلنا : مَنْ الله ؟ كان علينا الجواب : ان الله هو الروح الكلي ، للطلق ، الاساسي . وفي صلة الروح البشري بهذا الروح ، يحتمل ان نعرف ما هو مفهوم هذا الروح .

(1) I ، 3 : إضافة : ادخل سيروس Cérés وتريبتوليموس Triptolème الزراعة والزواج ، وحظي بتقدير الاغريق (XIII, 87)
(2) cf. Jean, IV, 24.

اذن اليكم السؤال الأول : ما الذي يميّز الفلسفة من الدين ؟ سأعرضُ
التعيينات العامة المتعلقة بذلك وسأشرحه - في حدود الممكن .

ب (الروح الالهي والروح البشري

أ (يشترك الروح الالهي والروح البشري فيما هو قائم لذاته وبداته ، في الروح
الكلّي ، المطلق ، إنه روح . لكنه يتضمّن أيضاً الطبيعة في ذاته ؛ انه ذاته واكتله
الطبيعة ؛ وهو ليس متاهيا معها بالمعنى السطحي لما هو محايّد كيميائياً ، لكنه متاهو ،
متأثر في ذاته او هو واحد مع الطبيعة . إن تماهيه مع الطبيعة يكون بحيث ان
الطبيعة التي تفهيه ، الواقع ، لا يُطرح إلا كهاية مثالية . هذه هي مثالية الروح .
وان شمولية الروح التي تتصل بها الفلسفة والدين . هي شمولية مطلقة ، غير
خارجية ؛ إنها شمولية تخترق كل شيء ؛ وهي حاضرة في كل شيء . وان علينا ان
نمثل الروح حراً ؛ ومعنى حرية الروح انه قريب من نفسه ، انه يدرك نفسه
بنفسه . وان طبيعته تكمن في التعنّي على الآخر ، في ان تعبد نفسها فيه ، في ان
تجتمع فيه بنفسها ، في ان تمتلك نفسها وتستمتع بها فيه .

من هنا تنجم صلة الروح بالروح البشري . فالفردية مهما تصوّرتها محدودة ،
متوحّدة ، يبقى هناك مجال لغض النظر عن هذه الذرّة . اذ الروح المتمثل في
حقيقته ليس إلا ما يدرك نفسه بنفسه ؛ ولا مناص من الاعراب عن الاختلاف بين
المفرد والعام على هذا النحو ، وهو ان الروح الذاتي ، الفردي هو الروح الالهي ،
الكلّي الذي يدرك ذاته بذاته ، والذي يتجلّى في كل ذات ، في كل إنسان . ان الروح
الذي يدرك الروح المطلق هو الروح الذاتي .

1

لا بد للانسان من اعتناق ديانة . فما هو سببُ إيمانه ؟ هي الشهادة التي يقدمها الروح عن
مضمون الدين . وهذا ما يعلنه الدين المسيحي صراحة . ان عيسى المسيح نفسه يتهم الفريسيين
باعتقادهم في المعجزة (1) . وحدها شهادة الروح تشهد . واذا حدّدنا على نحو أدق ما هي الشهادة

(1) متى ، XII ، 38-39 ، XVI ، 4-1 - مرقس ، VIII ، 12-11 يوحنا ، IV ، 48 .

الروحية لتوجب علينا القول : وحده الروح يدرك الروح . وان المعجزات ، الخ . ليست إلا من هواجس الروح : فهي في الطبيعة عنصر آخر ، انقطاع في مسارها ، والروح وحده هو وَقْتُ مطلقٌ فيها ؛ فهو المعجزة الحقيقية التي تعوق مسار الطبيعة ، وهو الموجب الحقيقي في مقابل الطبيعة . اذن لا يدرك الروح إلا ذاته . والحال ، فإن الله هو الروح الكلي ؛ اذن يمكننا ان نضع مكان كلمة الله : الروح الالهي الكلي (1) . ولا يجوز ان نفهم شمولية الروح كأنها أمة (Communauté) بل كتغلغل في اتجاه الوحدة مع الذات (3) . في تعيين الذات وتعيين الآخر . هذه هي الشمولية الحقة . ان الروح الكلي هو : (أ) كلي ، (ب) هو موضوع ذاته الخاص ؛ وهو على هذا النحو يتعين بذاته ويفسد خصوصياً . اذن تتكون الشمولية - لكي نحكي بلغة العامة - من عنصرين ، الكلي والخصوصي ؛ وبهي لا تكمن في الواحد بفرده الذي يعارضه الآخر ، بل تكمن في ثنائية ؛ ولكن ذلك بحيث يتعدى الواحد على الآخر ، يخرقه ، ويعود في ذاته الى ذاته . إن الآخر هو آخره ، وان هذا الآخر وذاته هما واحد . - فهو عندما يدرك نفسه يكون هناك ثنائية ؛ فالروح يدرك نفسه ، بمعنى انه يُدرك ويُدرك ؛ ولكنه يكون هكذا فقط كوحدة لما يُدرك ولما يُدرك . ان الروح الالهي المُدرك هو الروح الموضوعي ، ولكن المُدرك هو الروح الذاتي ؛ والحال ، ليس الروح الالهي هو سلبية الكائن المُدرك فحسب ، فهذه السلبية لا يمكنها ان تدوم في حركته سوى لحظة ، لا يمكنها الا ان تكون مؤقتة ؛ وبخلاف ذلك ، هو بمثابة الاستبعاد لهذا الخلاف بين الروح الذاتى الفاعل والروح الذاتى القابل . انه وحدة الذات . - وان الروح الذاتى الذي يدرك الروح الالهي هو ذاته هذا الروح الالهي إن هذا هو التعيين الحقيقي الاساسي لسلوك الروح بالنسبة الى ذاته .

II

إنطلاقاً من هذا التعريف لا نحصل من ثم إلا على اشكال مختلفة لهذه الزكائة ، الإدراكية *aperception* . فما نسميه روحاً دينياً هو الروح الإلهي المفهوم على نحو جوهري ، عام . وخارج الايمان ، لا يكون الروح الإلهي ما يكون عليه بمقتضى عقيدة الكنيسة . وهكذا ليس الروح الإلهي في ذاته ، لكنه حاضر في روح الإنسان ، في روح أولئك الذين ينتسبون الى أمته ، متحدة : وعندئذ يدرك الروح

(1) 3a.t. I : لا يوجد سوى روح واحد ، الروح الالهي الكلي - ليس فقط بمعنى أنه في كل مكان (XIII, 88)

(2) 3. I : إضافة : من حيث انها شمولية خارجية في كثير من الأفراد ، في جميع الأفراد للوجود (XIII, 88) (Einzelne) فقط وجوداً جوهرياً كأفراد متوحدين

(3) 3. I : إضافة : وحدة ذاته ومظهر غيره من حيث هو الذاتي ، الخصوصي (XIII, 88) .

الفردى الروح الالهى ، نعني جوهر روحه الخاص به ، جوهره الخاص ، مادته الجوهرية ، وان هذا الجوهر بكل وضوح هو الكلى ، الذي يقبى لذاته وبذاته . هذا هو ايمان الكنيسة الانجيلي ، - انه ليس ايماناً تاريخياً ، ليس ايماناً بأمر تاريخي ، لكن هذا الايمان اللوثيري هو ايمان الروح ذاته ، هو وهي ، ادراكية جوهر الروح . وبمقتضى نظرية جدية للايمان ، يُقال : انا اؤمن ، احلم فوراً انني ذو جسد ، اذن يُسمى ايمان كون شيء ما متعين ، كون مضمون ما موجوداً فيها مباشرة ، موجوداً في وعينا ، كونه يحدث . هو ذا المعنى الخارجي للايمان . لكن المعنى الداخلي ، الذهني للايمان هو بكل دقة هذه المعرفة للروح المطلق ، وهذا العلم ، كما هو الحال أولاً في الروح البشري ، يكون فوراً ، ومن ثم يقيناً مباشراً . وما هذه الا شهادة لروحه ، وهذا بوجه عام هو الجذر العميق لهوية الروح . ان الروح يتولد ، يظهر بذاته ، يتجلى بنفسه ، يشهد لذاته ولوحدته مع ذاته : وهو كذلك يعني نفسه . يعني وحدته مع موضوعه ، نظراً لكونه هو نفسه موضوع ذاته . وعندما يتبدى بعد ذلك وهي هذا الموضوع ، عندما يتنامى ، يتشكل ، يمكن لهذا المضمون أن يظهر بمثابة معطى شعوري ، بمثابة مثل حسي ، آت من الخارج ، وهذا في الاسطورية هو الاسلوب التاريخي للتكوين : لكن الايمان يستلزم شهادة الروح . من الممكن أن يأتي المضمون حقاً ، أن يحصل من الخارج ، أن يقسم بواسطته ، لكن على الروح أن يشهد لذلك .

I

إن إدراكية الذات هذه هي ما يسمى الايمان ، لكنه ليس ايماناً رديفاً مثل ايمان الكنيسة القديمة ، ايمان تاريخي حسي ، فإيماننا نحن ، اللوثيري ، هو الأفضل (1) . ففي الايمان تتصرف إزاء الروح الالهى مثلاً تتصرف تجاه أنفسنا . ولا يوجد في هذا الايمان سوى اختلاف شكلي يمكن أن يوضع جانباً ، أو بالخبري أن الايمان هو استيعاده الالهي ، وأما بالنسبة الى المضمون فلا يوجد فيه أي اختلاف ، أي انفصال . ولهذا السبب ليس سلوك الروح هذا تجاه نفسه هو الوحدة الالهية ، المجردة ، المادة الروحية ، الجوهر الفرد ، وإنما هو المادة التي تعلم ، المادة الفردية ، الوحي الذاتي ، الذي يتعرف الى نفسه في الروح الالهى ، ولله يكون بلا انتهاء . هذا هو التعيين في سلوك الروح إزاء

(1) 3. I. إضافة : كذلك [لوثيري] وأريد أن أظن كذلك والا يكون عندي ذلك الايمان البدائي

نفسه الذي يُفترض بنا الوقوف عنده في الدين واعتباره كأساس . وإن الخشوع المزعوم ، يعني ضيق الفكر ، المعجز من معرفة الله ، لا بد لنا من إعماله إعمالاً تاماً (1) . لأن معرفة الله هي بالحري الغاية الوحيدة للدين ، وإذا كان لا بد من أن يكون لنا دين ، فلا بد من أن يكون في روحنا ، يعني لا بد لنا من معرفته ، وإن الإنسان الطيبة لا دين له ، لأنه « لا يدرك شيئاً من روح الله » (2) .

الدين هو شهادة الروح : وهذه هي شهادة مضمون الدين ، وإن هذه الشهادة هي الدين ذاته . إنها شهادة تشهد . وهذا الشهود هو في آن واحد شهادة الروح ودليله ، لأنه ليس كذلك إلا بوصفه شاهداً للروح ، وشاهداً لنفسه ، متجلياً ، ظاهراً . وفي شهادته يؤكد ذاته . هذه هي الفكرة الأساسية . وبذلك أن شهادة الروح هذه هي وحيه الحميم لذاته ، فعاليتها في ذاته ، الحياة في نفسه الخشوع وحييته - أنه وحي منفرد بذاته ، واحد ، مغلف ، وحي لا فصل فيه إلى الوحي الصرف وبذلك لا نتوصل إلى الموضوعية ، لأن التمين ، الفصل بين الذات والموضوع ، الفاعل والغافل ، لم يُنجز بعد .

ثم يحدث أن هذا الروح المجتمع حول نفسه (3) يتحلل ، يتأخر عن ذاته ، يجعل نفسه موضوعاً ، يتموضع ، ويحدود التمثيل فنقول : إن الله روح أوهية (وهذا شيء واحد) ، يعني إن الله يتجلى في الخارج ، يتصل ، يتقل إلى الغيرة *Altérité* . عندها تمثل كل ظواهره (4) المعطى ، المنزول ، الخ (5) . التي تصادفها أيضاً في الأسطورة . هنا موقع كل ما هو تاريخي وكل ما يُسسى وحيي ، انجباي في الدين .

II- I

إلحاحاً على الدين المسيحي ، نقول أننا نعلم أن المسيح قد جاء إلى العالم منذ حوالي الألفي سنة : لكنه يقول : « أنا قريبٌ منكم مدى الأيام حتى نهاية العالم » (6) « هناك حيثما يجتمع شخصان أو ثلاثة باسمي ، أكون بينهم » (7) - أنه

(1) at 3. I : سطحية هي الثروة حول حدود الفكر البشري

(2) I كورنثيوس ، II ، 14

(3) at. , 3, I (3) ، القاب والمثوب ، (XIII, 89)

(4) تعيينات a. t. , 3, I (4) (XIII, 90)

(5) راجع انجيل يوحنا ، IV ، 24 ؛ يوحنا ، IV ، 16-7 ؛ روما ، V ، S.

(6) متى ، XXVIII ، 20

(7) المرجع السابق XVIII ، 20

حاضر لكن ليس في هذه الصورة ، ليس بطريقة حسية ؛ و : عندما لا أعود بينكم . الروح « سيرشدكم الى كل الحقيقة » (1) . الأمر الذي يعني أن علاقة الظهور يجب أن تستبعد لأنها ليست علاقة حقيقية . هذا هو تفسير ما أمددناه سابقاً .

II

فمن جهة يوجد وهي تمثلي ؛ عندئذ يكون المضمون موضوعاً ؛ إنه خارجنا ، مفسولٌ هنا ؛ ومن جهة ثانية هناك الخشوع ، العبارة ، الشعور بالوحدة مع الموضوع ؛ ومع ذلك يظهر تأرجح ؛ فتارة يكون الظهور أقوى ، وتارة أقوى يكون الخشوع . من جهة يستعاد المسيح الداخلي في فلسطين منذ ألفي سنة ؛ فهو لم يعد سوى شخص تاريخي في هذا البلد ، في هذه البيئة ، لكنه مسيح الماضي الذي يسود الشعور بحضوره من خلال الخشوع والعبارة . ومن جهة ثانية يستمر التعارض في الدين .

I

هنا يجب لحظ مرحلتين ، الأولى هي الخشوع ، العبارة مثل العشاء السري المقدس ، الإلهام communion . كان حضور المسيح فيها مباشراً . أما إدراكية الروح الإلهي ، أما الروح الإلهي الذي يحي في الجهاة نفسه وواقعه . والمرحلة الثانية هي الوعي الذاتي ، حيث يندو الوعي فيها موضوعاً . في هذه المرحلة يحدث أن يهرب المسيح الحاضر ، يتخفى وراء ألفي سنة ، في زاوية من فلسطين ، ويكون معروفاً في الزمان والمكان ، فمكتنا وعيه كشخص تاريخي ، لكنه بعيد ، فهو شخص آخر . ويبرز قتال في الدهانة الإغريقية عندما يندو هذا الله في مرحلة الخشوع والشعور مثلاً من الرخام والخشيب . يجب بلوغ هذا الظهور ، التخرج . ومثال ذلك أن القربان من حيث هو قربان لم يعد مقدساً في نظرنا ؛ فحسب للمعتقد اللوثري ليس النهيل شيئاً مقدساً إلا في الإيمان والغداس ، وليس في وجوده الخارجي . كذلك فإن صورة قدس ليست بنظرنا شيئاً آخر سوى حجر ، قماش ، الخ . يوجد هنا نظرتان والثانية هي بالذات تلك التي يبدأ الوعي (2) بصورة خارجية ، يعقبها في ذاكرته ، يتمثلها ويعرفها بها . وإذا قلنا عند هذا المهوم لا تكون وجهة

(1) يوحنا ، XVI ، 13

(2) 3 ، 1 إضافة : يجب الانطلاق من الإدراكية الخارجية لهذا التكوين وترك العلماني إلى الذات ، جمع المضمون في الذاكرة (XIII ، 90)

النظر رويّة فعندنا لا نعرف مضمون الدين الا كمضمون تاريخي ، وعندما يُسقط الروح في هذا التاريخ السحيق والميت ، عندئذ يكون مرفوضاً ، ويبدو اكلوية تجاه نفسه . وهذه الاكلوية هي التي تسمى في الكتاب (1) خطيئة بحق الروح - ان مختلف النقاط هذه هي التي تهتمنا هنا .

I

ان ذلك الذي يكذب على الروح القدس لا يمكنه أن تُغْفَرَ خطيئته ؛ فهذه الاكلوية تمثل في القول ان الروح القدس ليس كلياً ، ليس قدسياً ، نعني أن المسيح مفصول ، معزول . انه شيء آخر غير هذا الشخص ، انه كان فقط في يهودا أو أنه ما يزال فيها ، ولكن في الاعالي ، في السماء ، الله أعلم أين ، وأنه ليس موجوداً في الجماعة فعلاً وحاضراً . ان ذلك الذي لا يتكلم الا عن العقل المتناهي ، البشري ، عن حدوده ، انما يكذب أمام الروح ؛ لأن الروح من حيث هو لا متناو ، كلي ، مدرك لذاته بذاته ، ولا يدرك نفسه فقط في أمر واحد ، في حدود ، في المتناهي ، هو بدون صلة بكل هذا - فهو لا يدرك ذاته الا في ذاته . في لا تناهيه .

[ج التمثل والفكر]

يتأثر شكل الفلسفة عن شكل الدين هذا ويتوجب علينا النظر الى هذا الخلاف عن كتب . ان الصلة الأساسية القائمة بين الدين والفلسفة هي طبيعة الروح ذاته .

أ) يصدد الروح لا بد من الانطلاق من كونه موجوداً . بأنه يتجلى ؛ فهو هذه الهوية الجوهرية الواحدة ؛ لكنه حين يتجلى انما يتمايز في نفسه وهنا يتدخل وعيه الذاتي ، المتناهي . (متناو هو كل ما له حَدٌّ في الآخر ، هناك حيث يبدأ شيء آخر ؛ وهذا لا يكون الا هناك حيث يوجد تعيين ، اختلاف) . لكن الروح يظل حراً ، أمام ذاته ، وهو يتجلى تمهلياً لا يتأثر بشأبة الاختلاف . فالمختلف في نظره شغاف ، صافي ، لا غموض فيه . فلما ينظره لا شيء متعيناً ، لا يوجد تعيين ، لانه بالنسبة اليه لا يوجد أي اختلاف (لان كل تعيين هو اختلاف) . وعندما يتعلق الأمر بحد

(1) متى ، XII ، 31-32

من حدود الروح ، العقل البشري ، يكون ذلك صحيحاً من جهة ؛ فالإنسان محدود ، تابع ، متناوٍ - ما خلا الجانب الآخر الذي يكون فيه روحاً . ان المتناهي يتعلّق بالأنماط الأخرى لوجوده . فهو كروح ، عندما يتصرّف بلا روح ، إنما يتعلّق بأمور خارجية ؛ ولكنه كروح عندما يكون روحاً ، عندئذ لا يعرف حدوداً . ان حدود العقل ما هي الا حدود عقل هذا الشخص بالذات ؛ لكنه اذا تصرّف عقلياً ، فإن الانسان يكون بلا حدود ، لا متناهي . (صحيح أنه لا يجوز هنا أخذ اللامتناهي بالمعنى المجرد ، كمفهوم من مفاهيم الإدراك) . فالروح اذ يكون لا متناهيًا يظلّ روحاً في كل علاقاته ، في كل تجلياته ، كل صوره . وان التفريق بين الروح الكلي ، الجوهرى ، والروح الذاتى لا يوجد الا بالنسبة اليه . ان الروح كموضوع يجب مع مضمونه أن يكون ملازماً للروح الذاتى وفي الوقت نفسه لا يكون كذلك إلا روحياً ، ليس بطريقة طبيعية ، مباشرة . هذا هو التعيين الأساسى للمسيحية القائل أن الانسان يتنوّر بالرحمة ، بالروح القدس (نعني الروح الجوهرى) . عندئذ يكون ملازماً له ، فهو روحه بالذات . ان هذا الروح الحى للإنسان هو في نوع ما الفوسفور ، المادة القابلة للانطباع ، للاحتراق ، التي يمكن إضرأها من الخارج والداخل ؛ من الخارج مثلاً عندما يعلم الانسان مضمون الدين ، وعندما يكون شعوره وتمثله متأثرين من جرّاء ذلك أو عندما يسلم بالأمر معتمداً على إيمان السلطة . ولكن اذا كان له سلوك روحي ، فإنه يتوقّد بذاته ؛ وحين يبحث عنه في ذاته ، فإنه يُظهره أيضاً كأنه صادر من ذاته . عندئذ يكون ذلك هو ذاته الحميمية (Sein Selbst) .

I

ان موضوع الدين هو الجوهر المطلق ، وتريد الفلسفة أيضاً أن تعرفه ، ولا بد لنا أيضاً من أن نتمثل على الفور شكل معرفة الجوهر .

فإذا قلنا إن الفلسفة تعرف الجوهر . فان النقطة الأساسية تكون عدم بقاء الجوهر خارجياً عما هو جوهر له . وإذا قلت جوهر روحي فإن هذا الجوهر يكون بالتحديد في روحي ، لا في الخارج . وإذا استعملت عن المضمون الجوهرى لكتاب ، فإني أهمل الغلاف ، الورق ، حبر الطباعة ، الحروف الخ . ؛ وأهمل كثيراً من العبارات والصفحات ولا استخلص منه سوى المضمون البسيط ؛ أو أنني أخف المتنوع في بساطته الجوهرية . اننا لا نستطيع القول في هذا المضمون الجوهرى إنه خارج

الكتاب، زُفد على ذلك أنه غير موجود بكل وضوح في أي مكان آخر إلا في الكتاب عينه . وعلى هذا المنوال لا يوجد القانون خارج الفرد الطبيعي ، بل هو يشكل وجوده الحقيقي ، الأساسي . إذن ليس جوهر الروح خارجاً عنه ، وإنما هو مادته الجوهرية الحميمة ، الوجود الفعلي ، الراهن . إن الجوهر إذا جاز القول هو المادة الملتزمة التي يمكن ، بعد إشعالها (1) معاودة إشعالها : وعلى قدر ما يكون فيها من هذا الفوسفور الجوهري ، يكون بالإمكان إشعالها . وإذا لم يكن للروح مثل هذا الفوسفور الجوهري في ذاته ، فلن يكون ثمة دين ولا شعور ولا خشوع ، وبالتالي لن يكون هناك أية معرفة لله ، وعندئذ ربما لا يكون الروح الإلهي ما هو عليه ، الكل لذاته وبذاته . لا بد من الانتصار على اللاهزم المائل في جعل الجوهر موضوعاً ميتاً ، خارجياً ، مجرداً . إن الجوهر هو الشكل الذي يكون بذاته مضموناً أساسياً ، أو المضمون بوصفه شيئاً متعناً بذاته أساساً ؛ فيكون مضمونه هو اللا متعین . والحال كما يوجد في كتاب أمور كثيرة أخرى ، فضلاً عن المضمون الأساسي ، فإن هناك في الروح الفردي أيضاً كتلة كبيرة من الوجود المختلف ، من الوعي الآخر الذي ينتمي إلى الظاهرة ، لا إلى الجوهر . إن الدين هو شرط الفرد المائل في معرفة هذا الجوهر . في إدراك التاهي مع هذا الجوهر ؛ ولكن هذا التاهي للفرد مع جوهره ليس مجرداً ؛ فهو بالحرية عبور للفرد ، وجوداً طبيعياً ، إلى وعي خالص ، روحي . إذن ينبغي التفريق لدن الفرد بين الوجود وما هو وجوده . ويضاف إلى الجوهر ، كوجود ، جوهر غير أساسي يغلفه ويكون الأساسي غاطساً في هذه المادة المظهرية (2) .

إن هذه التعيينات هي التي تهتمنا هنا ، ولكن لا مجال للبرهان عليها . وهذا الأمر لن يتم بتبيناته إلا من الوجهة النظرية ؛ فالطلب الآن إعطاء فكرة عن ذلك فقط .

II

ب) ثم يلي ذلك الطريقة التي يكون فيها الروح موضوعياً لذاته - والموقف الذي يتخذه في كائنه لأجل ذاته . ويمكن أن تختلف الصورة التي يرتديها ، وعليه ، يمكنه ارتداء أشكال متنوعة وهذه الطرق المختلفة هي سبب الصور المتنوعة للروح وهي

(1) I, 3، إضافة : من حيث الجوهر كلية هذه الصفة ، وموضوعية (XIII, 91)

(2) I, 3 ، إضافة : الجوهر روح ولا يوجد فيه شيء من التجريد : « إن الله ليس إله الموتى ، بل هو إله الأحياء » (متى ، XXII ، 32) وحتى إنه إله الأرواح الحية : « كان رب المساكين محروماً من الأصدقاء - فشرع بالضيق ، ولهذا خلق الأرواح - المراهبا السعيدة بسلامه . - وإذا كان الكائن الأعلى لم يجد شيئاً مثله - فإن اللامتناهي تراكض إليه من انقسام عرش الأرواح كله » (Schiller, l'Amitié) (XIII, 92).

بالتالي اصل الاختلاف بين الفلسفة والدين .

ففي الدين «يرتدي الروح شكلاً خاصاً يمكنه ان يكون ملموساً ، كما في الفن مثلاً الذي يمثل الألوهة ، وفي الشعر الذي يشكل تمثله الحسي اساسه بالذات . وبوجه عام يمكننا القول ان هذا التكوين للروح هو التمثل . كما ان الفكر ينتمي ، الى حد ما ، الى التمثل الديني ، لكنه يختلط فيه مع مضمون مشترك ، خارجي . ان حق الذات والعادات هي كما يقال فوق الحس ، لكن فكرتي عنها متأتية عن العادة ، الشروط الحقوقية القائمة او الشعور . وهذا يختلف الفلسفة وتتميز ذلك ان المضمون نفسه تنظر إليه في صورة الفكر . وفي الدين لا بد من تمييز لحظتين : (1) شكل موضوعي او تعيين للوحي حيث يكون الروح الاساسي ، المطلق كشيء خارجي بالنسبة الى الروح الذاتي ، نعتي انه موضوع ، يظهر للتمثل كشيء تاريخي او كشكل من أشكال الفن ، في أقاصي الزمان والمكان ؛ (2) التعيين أو مرحلة الخشوع ، الحياة الحميمة ، بعد إزالة البعد ، واستبعاد الفصل ، فلا يكون الروح الا واحداً مع الموضوع والفرد يكون بكامله مسكوناً بالروح . ان للفلسفة والدين للموضوع نفسه ، والمضمون عينه ، والغاية ذاتها . لكن ما يشكل مرحلتين في الدين ، حقلين للموضوعية ، الفن والايمان والخشوع ، فإنه لا يشكل الا واحداً في الفلسفة ؛ لان الفكر يكون (أ) موضوعياً وفقاً للتعين الأول ، ويتخذ شكل للموضوع ، لكنه (ب) يفقد شكل موضوعيته . إن الفكر يوحد المضمون والشكل . وبحسب ما افكر ، يكون المضمون الفكر شكلاً فكرياً ، فلم يعد مطروحاً أمامي ، ولا موضوعاً مقابلي .

اذن للدين والفلسفة مضمون واحد جوهري ، والمختلف هو نوع التشكيل والاحمال ان هذين التشكيلين ليسا مختلفين فحسب ، بل يمكنهما ان يظهر في اختلافهما متعارضين ، وحتى متناقضين اذا كان المضمون متمثلاً كأنه مرتبط أساساً بالشكل . لكن من المسلم به ، حتى في الدين ، انه لا ينبغي لهذا الاختلاف ان يؤخذ في الدين بالمعنى الصحيح للكلمة . فيقال مثلاً : ان الله انجب إبنه . وان معرفة الذات ، ان تموضع الروح الالهي ، يسمى هنا : انجب ابنه ، فالاب يعرف نفسه في الابن ، لان طبيعته هي ذاتها . وهذه العلاقة مجتلبة من الطبيعة الحية وليس

من الروحاني ؛ وهذا يعني الكلام عن التمثل . ويقال ان هذه الصلة لا يجوز اخذها بالمعنى الحقيقي ، ولكن نقف عند هذا الحد . والحال فان المعنى الصحيح هو شكل الفكر ؛ وبما ان المسألة في الاسطورية تتعلق بمعارك الآلهة ، يجري التسليم ، بسهولة ، بوجوب وصلها إما بالقوى الروحية ، وإما حتى بالقوى الطبيعية التي يكون تعارضها على هذا الشكل ممثولاً في صورة متخيلة .

I

إن ما يعنينا عن كتب هنا هو الانتقال الى الاختلاف القائم في موضوع معرفة الجوهر بين الدين والفلسفة . ويظهر هذا الاختلاف أولاً وكأنه يرمي الى إلغاء الشرط الذي يقيمه الدين أو الجوهر ، فيظهر الروح أولاً كثيء خارجي ؛ ولكن سبق لنا القول ان العبادة والخشوع يستبدان هذا التخلُّج ، الظهور (I) . وهذا ما فعله الفلسفة أيضاً . في الوعي الديني يكون التمثل هو شكل معرفة الموضوع ، نعني أن يكون مثلاً يتضمنُ عنصراً حساساً نسبياً ؛ شيمة العلاقات بين أشياء الطبيعة . فلا نقول في الفلسفة ان الله انجب ابنه ؛ وإنما تعترف الفلسفة من جانب آخر بالفكر المتضمن في هذه العلاقة ، بما هو جوهري فيه . وبما ان الفلسفة موضوعها للمضمون ، المطلق في صورة فكرية ، فان فضلها يكمن في ان ما هو مفصول في الدين ، هو متوحد فيها ، وأنه يشكل لحظات مختلفة (2) . ومثال ذلك ان الدين يمثل الله كشخص ؛ وبذلك يبلغ الوعي كأنه شيء خارجي ؛ وفي الخشوع وحده تتحقق الوحدة . هاتان هما للرحلتان المتمايزتان المذكورتان أعلاه ، وهما موحَّدتان في الفكر وبذلك تصبحان وحدة واحدة . ان الفكر يفكر بذاته ، انه يفكر وهو مفكر . وكونه مفكراً به يعني انه ملكي .

II

(ج) من الطبيعي ان تكون هذه الأشكال ، المتمايزة لدى ظهورها الأول المتعين ،

(1) I ، 3 ، إضافة : هكذا تبرر الفلسفة نفسها بالخشوع والعبادة ، فعملها هو ذاته . ان الفلسفة لا تشغل إلا جهلدين الأمرين : (أ) كون الدين في الخشوع ، في المضمون الجوهر ، في النفس الروحية ، وب) بالتأنيث ذلك ، كموضوع أمام الوعي ، ولكن في صورة الفكر . ان الفلسفة تفكر ، تفهم ما يمثله الدين وما ندعمه كموضوع للوعي ، سواء كان ذلك من صنع الخيال أم من صنع التاريخ (92، XIII) .

(2) I ، 3 ، إضافة : في الخشوع يجد المرء نفسه غارقاً في الجوهر المطلق . ان مرحلتي الوعي الديني . لا تشكلان سوى مرحلة واحدة في الفكر الفلسفي (93، XIII) .

والواحية لاختلافها ، أشكالاً متعادية وهذا امرٌ ضروري ؛ لان الفكر لدى ظهوره الأول يكون مجرداً ، نعني ان شكله ليس تاماً . كذلك هو الحال في الدين ، لان الوحي الديني الأول والمباشر ، وهو ما يزال وعياً للروح ، لما هو لذاته وبداته ، يكون مع ذلك مختلطاً بأشكال ، بعناصر محسوسة ، اذا شئتم ، فيكون هو أيضاً مجرداً . وبعد ذلك يغدو الفكر متعياً أكثر ، فيتعمق أكثر ويجعل مفهوم الروح مفهوماً واعياً . واذا فهم على هذا النحو ، فانه لا يعود متضمناً في التجريد . إن مفهوم الروح العيني يفهم ذاته وبداته او انه يتضمن انه يفهم ذاته جوهرياً ، انه يملك في ذاته التعيين (والتعيين هو ما ننسبه الى الادراك ، الى جوهر الظاهرة) . ان الادراك المجرد ينكر كل تعيين ملموس لذاته ولا يحفظ من الله شيئاً أكثر من الكائن الأعلى المجرد . وفي المقابل ، ليس هناك شيء مشترك بين المفهوم والعيني وهذا الـ Capwt mortuum ، بل بينه وبين الروح العيني ، نعني الروح الفاعل ، المتعين في ذاته ، الروح الحي . وما يأتي بعد ذلك هو اذن الروح العيني الذي يعترف في الدين الى العيني ، الى التعيين الملموس بوجه عام ، ليس التعيين الحساس بل التعيين الجوهري . هكذا يكون الاله اليهودي ، الاله الأب تمهيداً . وان اللاحق ، يعترف بما هو جوهري فيه ، غير ان العيني ليس هو الله فقط بوجه عام ، وانما هو الذي يتعين ، الذي يطرح آخر نفسه ، ولكنه كروح لا يتخلل عنه مثلاً يتخلل عن شيء آخر ، بل يجد نفسه فيه بالقرب من ذاته . هذا هو كل الروح الالهي . الا ان العيني في الدين لا يمكنه ان يكون معروفاً ومعترفاً به الا من قبل المفهوم العيني ذاته وفي ذلك تكمن امكانية للتوفيق بين الدين والفلسفة ، عندما يجارب العقل المجرد الدين .

I

بداية الامر يظهر هذان الشكلان للتمثل ولل فكر كأنهما متعارضان ، متعديان ، ومن الطبيعي ألا يكونا أولاً واعيين إلا لاختلافهما ، وان يظهر البعضهما كملدين (1) . ولا يدرك الفكر ذاته احوالاً ملموساً الا فيما بعد ، فيتعمق ويصل الى الوحي ملموساً . إن العيني هو العلم ، المتعين بذاته ، الذي

(1) I ، 3 ، إضافة : في الظاهرة ، يوجد أولاً الكائن - هنا ، كمتعين ، والكائن بذاته في مواجهة الآخر (XIII, 93)

يشتمل من بعد ذاته على شيء الآخر . في أول الأمر يكون الفكر مجرداً ، محصوراً في تجرد ، ومن حيث هو محصور على هذا النحو لا يعرف الروح نفسه الا كروح مختلف ومتعارض مع الآخر⁽¹⁾ . والروح اذ يغلو عينياً ، يكتنه نقيضه ، ويستأنفه في ذاته ، يعترف به كانه نفيه هو ، وبذلك يعتبر تقريرياً ، ايجابياً . ومثل ذلك اننا في سن الشيب نتخذ من العالم موقفاً سلبياً بشكل اساسي ، وعندما نبلغ سن الرشد نتوصل الى الطيبة التي تجعلنا نعرف بنفسنا فيما كنا نعتبره سلبياً ، وفيما كان منكراً ، مهملاً نجد ما كان فيه من ايجاب وتقرير ، وهذا اقل يسراً من مجرد وعينا للتعارض .

II

ان المجرى التاريخي لهذا التعارض هو التالي على وجه التكريب : اولاً يظهر الفكر داخلية ، ثم يتجلى الى جانب تمثلات الدين ، بحيث لا يبلغ التعارض الى مستوى الوعي ؛ ولكن الفكر اللاحق ، عندما يتقوى ويعتمد على نفسه ، يعلن عداؤه لشكل الدين ، ويرفض ان يرى فيه مفهومه الخاص به ، فلا يعود يبحث الا عن ذاته . باكراً وقع في العالم الاغريقي هذا الكفاح ضد شكل الدين . فرائنا اكزينوفان Xenophane يتهجم بعنف شديد على تمثلات السدين الاغريقي الشعبي ، وها نحن نرى هذا التعارض يغلو فيما بعد أيضاً أشد قوة مع ظهور فلسفات أنكرت الالهة ، وحتى انها انكرت ما كان الهياً في الدين الشعبي . لقد جرى اتهم سقراط بادخال الهوة جديدة . صحيح ان Eximoviov وان مبدأ نظامه عموماً كان متعارضاً مع شكل الدين والعادات الاغريقية ؛ ولكنه تقيد مع ذلك بعادات دينه وشعائره ، ونحن نعلم انه اوصى في لحظة موته بتضحية ديك أمام اسكولاب Esculape . ومن زمن متأخر اعترف الافلاطونيون الجلد بالمضمون العام للدين الشعبي الذي كانت الفلسفات أما قد حاربت صراحةً وأما أهملت . وانا نلاحظ انهم لم يحولوا التمثلات الاسطورية الى صورة فكرية فحسب ، بل انهم

(1) I ، 3 ، إضافة : حين نترك انفسنا بصورة عينيه أكثر ، لا نعود محصورين في التعيين للملموس ، لا نعلم ، ولا نملك الا الذات في هذا التصريق ؛ وبخلاف ذلك ، فان المرء من حيث هو روحانية ملموسة يدرك أيضاً الجوهر في الشكل الذي كان يبدو له مختلفاً عنه ، والذي لم يدرك منه سوى الظلمة ، فانقلب عليه . من حيث مضمونه ، من حيث باطنية ، بل يعرف نفسه من الآن فصاعداً ؛ وهو الآن فقط ينهم نقيضه الخاص وينصفه . (XIII ، 93)

استعملوها أيضاً عوضاً عن لغة صورية في نظامهم .

I

اما جرى هذا التعارض كما يحدث في التاريخ فهو ان الفكر الذي يتجلى في الدين أولاً (1) ، ويمكن في هذا المضمون الجوهرى ، لا يكون بالتالى فكراً حراً بذاته . ومن ثم يتعزّز ، فيلوك نفسه بأنه يعتمد على نفسه ، يستند الى شكله - ولا يتعرف الى نفسه في الشكل الآخر - فيتخذ من شكل الدين موقفاً معادياً . وفي المقام الثالث ، يتعرف الى نفسه أيضاً في هذا الشكل ويصل الى مرتبة ادراك هذا الآخر كملحظة من ذاته . ومثال ذلك اننا في بداية الحضارة الاغريقية نرى الفلسفة محصورة في الحلقة التي شكلها الدين الشعبي ؛ ومن ثم تتحرر منها وتتخذ تجاه الدين الشعبي موقفاً معادياً الى ان تترك ما في داخله وتتصرف الى ذاتها فيه (2) . وفي المعارضة يظهر ملاحظة كثيرون . لقد اتهم سقراط بعبادة آلهة أخرى غير آلهة الدين الشعبي . وكان افلاطون قد وقف في وجه اسطورية الشعراء واراد ان تمحي تواريخ آلهة هوميروس وهزويد من باب التربية في جمهوريته ، ولم يمد الافلاطونيون الجلد الا في زمن متأخر جداً الى الدين الشعبي ، فتعرفوا فيه الى العام ودلالته بالنسبة الى الفكر .

II

كذلك كان تطور المعارضة في الدين المسيحي . فالفكر أولاً تابع ، غير حر ، مرتبط بشكل الدين ، وكذلك هو الحال لدى آباء الكنيسة . فالفكر عندهم يطور عناصر العقيدة المسيحية . (ولم يصبح هذا المعتقد نظاماً الا على ايدي الآباء الفلاسفة . فتجلى هذا التطوير للايمان المسيحي في عصر لوثر بوجو خاص . وعندئذ وفي الأزمنة الحديثة غالباً ، أرادوا اعادة الدين المسيحي الى شكله الأول ؛ وهذا الأمر ليس بلون سبب لو افترضنا بما في المعتقد المسيحي من مصداقية واصالة ؛ فقد كان ذلك ضرورياً في عصر الاصلاح بوجه خاص ؛ لكن فيما بعد اختلطت فيه الفكرة الباطلة القائلة ان العناصر لا ينبغي لها ان تتطور) . اذن الفكر هو الذي طور العقيدة في بادئ الأمر ومنهجها ونظمها ؛ وعندئذ صارت العقيدة ثابتة ، وبذلك صارت بالنسبة الى الفكر تخميناً مطلقاً . وبالتالي يعتبر تطور العقيدة هو النقطة الأولى ، ويعتبر تثبيتها النقطة الثانية . ولم يظهر التعارض بين الايمان والعقل إلا

(1) 3، إضافة : في كلام معزول (XIII, 93).

(2) I ، 3، إضافة : في معظم الاحيان كان الفلاسفة الاغريق القدماء يجدون الدين الشعبي ، وعلى الأقل لم يكونوا معادين له ولم يكونوا يفكرون فيه (XIII, 94) .

لاحقاً ،- تعارض الاعتقاد المباشر بالعقيدة مع العقل المزعوم . فاستند الفكر الى ذاته ، وبادىء الأمر انطلق نسر العقل الشاب كأنه عصفور مغابر ، انطلق بذاته نحو شمس الحقيقة وحارب الدين . ولكن بعد ذلك ، جرى إنصاف الدين عندما اكتمل الفكر في مفهوم عيني للروح وشن هجومه على الفكر المجرد .

I

كذلك نرى أولاً في الدين المسيحي ان الفكر كحركة داخل الدين ، والمفردة مرتكزاً له ، كفرضية مطلقة . وبعد ذلك ، عندما قويت اجنحة الفكر ، رأيناه يملأ كنس شباب نحو الشمس ، ولكنه عصفور مطارد ، لكي يحارب الدين كعدو ، وعندئذ ظهر التعارض بين الايمان والعقل . وان ما جاء متأخراً جداً هو المفهوم النظري الذي أنصف الايمان وعقد السلام مع الدين . ولكن يجب حينئذ ان تفهم الماهية ذاتها وطبيعتها العينية ، وان تبلغ مرتبة الروحانية العينية .

II

على هذا النحو يشترك الدين والفلسفة في مادة واحدة ، واحدة ، وان ما يميزهما فقط ؛ فليس المقصود من الفلسفة اذن سوى إتمام شكل الماهية بحيث يمكن فهم مضمون الدين . ان المضمون بوجه خاص هو ما يسمى اسرار الدين ، هو عنصر الدين النظري . ونعني بهذا القول أولاً امراً سرياً معيناً ، يجب ان يبقى سراً ، لا ينبغي تناقله وتبادله ، ولا ريب في ان الأسرار بحسب طبيعتها ، وبالذات من حيث هي مضمون تنظيري ، هي أسرار غريبة بالنسبة الى الادراك ، ولكن ليس بالنسبة الى العقل . إنها تماماً العقلاني بالمعنى التنظيري ، أي بمعنى الماهية العينية . ان الفلسفة تعارض العقلانية خصوصاً في اللاهوت الحديث ؛ والحقيقة ان العقلانية ترد دائماً كلمة عقل ، ولكن ليس المقصود بذلك سوى إدراك جاف ، مجرد ؛ وبموجب العقل لا يمكننا ان نكتشف فيها سوى عامل الفكر المستقل ، لكنه فكر مجرد تماماً . فهذه العقلانية تعارض ، شكلاً ومضموناً ، مع الفلسفة . فمن حيث المضمون جعلت السماء فارغة - وخففت الالهة الى شيء ميت *Caput mortuum* - واسقطت كل الباقي الى مصاف نهايات بسيطة في المكان والزمان ؛ واما من حيث الشكل فإنها تعارض الفلسفة أيضاً ؛ لان شكل العقلانية هو الاستدلال ، الاستدلال العقلي بلا حرية ، الذي يقف بوجه الفلسفة خصوصاً لكي يتمكن من مواصلة عقل الأمور ابدياً على هذا النحو . هذا الامر ليس من الفلسفة ،

ليس من الفهم . ففي الدين ، لا يقابل العقلانية إلا ما فوق الطبيعية Supranaturalisme وهو المذهب المتوافق ، بشأن المضمون الصحيح ، مع الفلسفة ، والمتساوي معها ، لكنه يختلف عنها شكلاً ، لانه يفتقر كلياً الى الروح المرونة ، ولا يتقبل سوى السلطان الوضعي لاقرار مصداقيته وتبرير ذاته . وبخلاف ذلك ، لم يكن المدرسيون من اولئك المافوق الطبيعيين ، اذ فهموا عقيدة الكنيسة بالفكر .

ان الفلسفة من حيث هي فكر فاهم لهذا المضمون تمتاز من التصور الديني بادراكها الجانين : لانها تدرك الدين وتنصفه ، وهي تفهم العقلانية وما فوق الطبيعية أيضاً ، وهي تدرك ذاتها بذاتها أخيراً . والحال ، في المقابل ليس الأمر كذلك ، فالدين من حيث هو دين ، موضوعاً في زاوية التمثل ، لا يعترف بنفسه إلا في هذا التمثل ، ولا يتعرف الى نفسه في الفلسفة ، اي في مفاهيم ، في تعيينات عامة للفكر . وفي الأغلب لا تظلم الفلسفة عندما تتهم بتعارضها مع الدين ، ولكن غالباً ما عوملت معاملة ظالمة عندما وجهت التهمة اليها من وجهة نظر دينية ، وذلك بالتحديد لان الدين لا يتضمن الفلسفة .

اذن لا تتعارض الفلسفة مع الدين ، بل هي تفهمه ، ولكن لا بد من وجود الشكل الديني فيما يختص بالفكرة المطلقة ، الروح المطلق ، لان الدين هو الشكل الخاص بوعي الحق كما هو بالنسبة الى عامة البشر . وتكوينه هو على النحو التالي : (1) إدراك حسي ، (2) دخول هذا الادراك في شكل العام نعي في التأمل ، الفكر ، لكنه فكر مجرد ، يتضمن كثيراً من الظهور والتخارج . ثم يبلغ الانسان مرتبة التكوين العيني للأفكار ، فيتأمل نظرياً في الحق ، ويغدو واعياً له في صورته الحقيقية . لكن هذا النظر الذي يدخل في التكوين ليس هو الشكل الفكري العام الخارجي ، المشترك بين البشر كافة . وهكذا ينبغي لوعي الحق بذاته ان يرتدي شكل الدين .

I

ان فلسفة الأزمنة الحديثة هي بذاتها متحدة مع الدين ، لانها نشأت في العالم للمسيحي . فالروح

واحد ، سواء كان وإحياً في صورة التمثيل أم في صورة الفكر . ولا يمكنه ان يتضمن امرين . والحال ، عندما ادرك الروح نفسه في الفلسفة ، ادرك أيضاً شكل الدين الذي كان غريباً عنه حتى ذلك الحين ، كأنه شكله هو .- ان الشكل الخاص بالدين ضروري ، لان الدين هو شكل الحقيقة بالنسبة الى الناس كافة ، فهو يكتنه جوهر الروح في صورة الوعي التمثيلي الذي يتوقف في الخارج ، وهو يتضمن كل ما هو اسطوري وقاريخي ، كل الجانب الايماني في الدين ، انه الشكل الذي يتصل بالمعقولة . لقد كانت إحدى لحظات الدين هي شهادة الروح ، واللحظة الأخرى كانت الطريقة التي صار فيها هذا العنصر الجوهرى موضوعاً للوعي . فالجوهر المتضمن في شهادة الروح ، يتموضع لاجل الوعي فقط عندما يظهر في صورة معقولة . ولا يشتمل هذا الوعي التمثيلي الاعلى صورة التمثيل - الوجود هنا الحسي والفكر المعقول . إن هذه الشروط ضرورية له ؛ لان الحياة ، التجربة جعلتها مألوفة لدى الوعي ومعروفة .

II

هوذا التبريرُ العام لهذا الشكل .

[د) السلطة والحرية]

III

إن ما يكونُ نتاجاً للشكل الفكري الحر وليس نتاجاً للسلطة ، يدخل في نطاق الفلسفة . فالفلسفة تقف عند حدود هذا المبدأ - شكل الفكر ، معاودة انتاج الفكر - بخلاف الدين او بالتعارض معه . وان السمة المميزة للفلسفة من الدين ، هي ان الفلسفة لا تمنح موافقتها الا للشيء الذي وعله الفكرُ . فعندما يصل الوعي الى معرفة ذاتها الجامعة كذات مفكرة ، تقع رغبة العقل العالم في منح موافقته لكل ما يفترض ان يعترف به كشيء صحيح ، دون ان يرد التخلي عنه ، وتقع معارضته لكل سلطة أياً كانت ؛ وفي هذا المجال غالباً ما يُسَاد الى العقل . ولكن لم يعد بالامكان اليوم ذكر هذه العلة لتجوير الفلسفة لان الدين ، وعلى الأقل دين كنيستنا البروتستانتية ، يطالب بالعقل لذاته قلة ان الدين يجب ان ينجم عن الاقتناع الشخصي والأ يعتمد بالتالي على السلطة وحلها . كذلك زعموا مؤخراً ان الدين غير موجود الا كشعور ديني ، وليس صادقاً وصحيحاً إلا كشعور . والحال اذا انكرنا كل عقل للمفاهيم الدينية فاننا في الوقت نفسه ننكر كل لاهوت ؛ لان هذا اللاهوت ، من حيث هو علم ، يجب ان يكون معرفة الله وعلاقة الانسان بالله ، كتلك العلاقة التي تمجدها الطبيعة الالهية ؛ وبكلام آخر ، لن يكون اللاهوت الا علماً تاريخياً . والحقيقة انه جرى أيضاً إطلاق اسم مصدر العلم والعقل على هذا الشعور ؛ ولكن هذا الشعور هو المقتدر الى العلم .

وإذا كان واجباً على الشعور أن يكون صحيحاً ، فلا بد له من تضمّن العقل (1) زد على ذلك أن هذا الشعور ذاته يجب أن يصدر عن الاقتناع والعقل .

1827. X 1.9

إن حق الفكر الحر في مواجهة السلطة عموماً تتصوّره هنا عن كتب لأن الفلسفة التي تشترك الدين في مضمون مشترك ، إنما تختلف عنه في الشكل بحيث أن هذا يعتمد على السلطة وأنه بالتالي شكل وضعي . ولكن في المقابل يستلزم الدين ذاته أن يعبد الإنسان الله بالروح ، تعني بما يعتقد حقا ، بما هو قائم بذاته . واليوم يسلم الجميع بهذا المبدأ ؛ إذ أن مبدأ الاقتناع الشخصي هذا ، مبدأ الحدس الداخلي ، الخ ؛ هو مبدأ مشترك بين الفلسفة وكل ثقافة عصرنا ، بما فيها الدين . لكن لا بد من الاحاطة بالنوع السلطوي الذي يحمنا بوجه خاص ، إذ كل حدس يقوم على السلطة . فهناك حيث يكون الفكر المطبق على الدين منفياً مبدئياً أو هناك حيث سلطة الدين مدعومة بالسلطة الزمنية ، لا تكون ذات فائدة أو أهمية بالنسبة إلى العقل المفكر .

إن الدين الذي يعتمد عموماً وخاصة على مرتكزات وضعية ، وخصوصاً الدين المسيحي . إنما يمتاز جوهرياً بما يلي وهو أن روح الإنسان يجب أن يكون من الجزء إذا كان الأمر للشهود هو التسليم بشيء ما كشيء صحيح ؛ فحقيقة الدين تستلزم شهادة الروح على الاخلاق ؛ وهذا بصراحة هو حال الدين المسيحي . إن للمسيح يهتم الفريسيين بتطلبهم أثبت عقيدته بإشارات ومعجزات (2) . فيقول بصراحة إن الحقيقة لا تقوم على ما يأتي من الخارج ، بل إن الروح هو الذي يقينها ؛ وإن استقبل العقيدة ليس هو الحق بعد ، بل في نظره أن شهادة الروح هي القوام الحقيقي . كذلك تشتمل شهادة الروح على التمييز العلم لحرية الروح ، على ما يعتبره الروح حقاً . إذن شهادة الروح هذه هي القوام والأساس .

في كل إنسان تكون وسيلة الايمان ، الاقتناع ، هي التعليم والتربية والثقافة الموروثة واستيعاب المفاهيم العامة في عصر معين ، استيعاب مبادئه واقتناعاته . هناك نقطة أساسية في هذه التربية هي أنه يتوجب عليه التوجه إلى القلب ، إلى مشاعر الإنسان ، وكذلك عليها مخاطبة وعيه وروحه وإدراكه وعقله بحيث يكون مقتنعاً من تلقاء ذاته . ولا بدّ للايمان بالحقيقة من أن يكون اقتناعاً في الحقيقة ، اقتناعاً وفهماً شخصيين . يبدو إذن أنه لا يوجد أي سلطان على ذلك . فهذا موجود على هذا النحو في الوحي ؛ أنه من أفعال الوحي . نحن نعرف وجود الله وهذه المعرفة موجودة فيها وجوداً مباشراً للدرجة أنها تغدو سلطاناً ، هو السلطان الداخلي للوحي . ونحن نكتشف شيئاً ما فيها على هذا النحو ،

Schiller, Tableau votif, XXXIV (1)

(2) راجع ، برحنا ، IV ، 48 .

سرعان ما نفتتح بأن ذلك صحيح ، حتى وغير . الا ان اختباراً سطحياً يجعلنا نرى اننا نملك في ذاتنا جملة تمثلات مباشرة من هذا النوع الذي يجب علينا الاعتراف فيما بعد بأن تمثلاته يمكنها ان تكون ضلالات . فإذا سلمنا هذه التمثلات الداخلية ، بهذه المشاعر على نحو مباشر ، بأنها سلطان ، فمن الممكن ان يحدث بهذه الطريقة ويتنتج مضمون معاكس تماماً . واذا سلمنا بهذا المبدأ فإن المضمون المعاكس يغدو مبرراً أيضاً . ان شعورنا الداخلي يمكنه ان يجعلنا نحكم على شيء صحيح كأنه فاسد ، رديء وباطل . ومن جهة ثانية يفكر الحبيث بأن ما يفعلونه قد وجد فيهم هكذا ، وانه كان رحيماً داخلياً . هذا اذن هو أيضاً مبدأ كل كبيرة . وعليه ، فإن الفهم والافتقار بما يعتريه المرء صحيحاً ، ما يزال يرتدي شكل السلطة . « الأفكار الشريرة تأتي من القلب » (1) ، يقول الانجيل . لهذا لا يمكن التسليم بهذا المبدأ كمبدأ صحيح .

كذلك الحال في موقف العقل الأكثر تأملاً ، في أفكار الفرد التي لا تعتبر متأتية من الداخل فحسب ، بل تعتبر أيضاً من نتاج الفكر الشخصي ، حتى في هذا النوع من العقل من الممكن ان يكون هناك بعض نقاط ثابتة بفضل هذا التخمين ، مرتعاً الى السلطة او يمكن على الأقل ان يكون هناك اتصال بهذا الشكل إذا سلمنا بأن هذه الآراء الأخيرة هي آراء صحيحة . وهذه عادة هي الحال بالنسبة الى ما نطلق عليه إجمالاً اسم التمثل ، الاقتناع ، الثقافة في عصر ما ، فتتخذ هذا التمثل أساساً ، وبمقتضاه وبالانطلاق منه يتعين فينا كل شيء . ففي عصر تكون لنا مثلاً فكرة معينة عن الله ، المولة الخ . ومن الممكن ان يحدث انه في كل هذا المفهوم تكمن فرضية غير مبررة فتكون أساساً لكل ما يلي . حسناً يقول الناس انهم افكروا بأنفسهم ، فهذا ممكن ، لكن هذا الفكر الشخصي له حدٌ محدود ، لانه بالإضافة الى ان روح عصر ما كان هو ذاته ، وان الفرد لم يستطع التخلص منه ، نكتشف أيضاً ان هذا الفكر يعتمد على تخمينات غالباً ما نعتز بأننا باطلة . ولكي تتحرر الفلسفة من كل سلطان لا بد لها من ان تبلغ ماهية الفكر الحر ، سواء كان الفكر متطلقاً لها ، ام كان للمبدأ . فلم يترقب بعد على فكر ، اقتناع شخصي بأن المرء طليق ، حر من كل سلطان .

إن هذا الفكر الحر في تطوره هو الذي ندرسه في تاريخ الفلسفة ، وهو يتعرض فيه مع سلطان الدين ، الدين الشعبي ، الكنيسة ، الخ ، فمن جهة يصف تاريخ الفلسفة نقلاً هذا الفكر الحر ضد هذا السلطان ، ولكن هذا النضال لا يمكنه ان يكون نهاية المطاف ، وجهة النظر الأخيرة ، اذ لا بد للفلسفة من جعل المصالحة ممكنة في النهاية ، ولا مناص لها من تحقيق التوافق مع الدين ، فهذه يجب ان تكون غايتها المطلقة ، ويجب لذلك ان يجد العقل للفكر إشباعه في هذه الغاية . لان كل مصالحة يجب ان تأتي من الفلسفة .

(1) متى ، XV ، 19 .

هناك أنواع خلّاعة من السلم ؛ لمن الممكن عرض السلام بين الفلسفة والدين بحيث يسير كل منهما في طريقه الخاص ، فيتحركان في افلاك مختلفة . لقد قيل إن الفلسفة تسير في طريقها الخاص متجنّبة الدخول في اشتباك مع الدين ، وقيل إن الفلسفة إبدت شكوكها وطلّقتها لتلتصق بالأفئ بالدين . وغالباً ما جرت إشاعة هذا الرأي ولكن في رأينا هذا زعمٌ باطلٌ ، فاسدٌ ، لان حاجة الفلسفة وحاجة الدين هما شيء واحد : فالقصد هو البحث عما هو صحيح جوهرياً . ان الفلسفة هي الفكرُ ؛ هي الفكرُ الذي يفكر ، هي الشيء للحضر ، اللطيف ، الأحسُّ ، والاحسُّ يكون فريداً ؛ وان إشباع هذه الحممية بذاتها هو شيء فريد أيضاً . ولا يمكنُ للفلسفة ان تسلم بالاشباع الديني الى جانب ذلك . فالى حد ما يمكن القول ان كلا منها يشبع نفسه بنفسه . غير ان العقل لا يستطيع التسليم بالاشباع قد يكون متعارضاً واپاه .

ربما يكون الشرط الثاني ، اداة التديالم [بين الفلسفة والدين] ان يلتحق العقلُ بالايهان ، بالسلطان سواء بالسلطان الخارجي ام بالسلطان الداخلي . لقد مرَّ عل الفلسفة حين من الدهر جرى فيه التخفيفُ من هذا التسليم ، ولكن بصورة كانت فيها الخلّاعة مفضوحةً ، وقد كان ذلك بين القرنين السادس عشر والسابع عشر . فقد حوَّرضَ الدين المسيحي بمقترحات فلسفية مستعارة من العقل ، لكن مع التلطف بالاضافة ان العقل كان ملحقاً بالايهان (راجع Bayle بايل ، الغاموس الفلسفي مادة المانويين Les Manichéens مثلاً) . لقد أحرَقَ فانيني Vanini بسبب قضاها من هذا النوع على الرغم من اقواله بان هذه ليست قضاهاه . وان الكنيسة الكاثوليكية حين حكمت عليه بالحرق اعلنت بذاتها الاقتناع بان الفكر عندما يستيقظ ، لا يمكنه التخفي عن الحرية . وعليه يكون هذا الاخلاق امرأ مستحيلأ .

ومن ثم اريد تحديد حل وسط يمنح الفلسفة مكانة لاهوت طبيعي . فكان يُقال ان العقل يمكنه معرفة هذا او ذلك ، ولكن الدين ، فضلاً عن تعاليم العقل ، كان يكشف اسراراً أخرى ، اُهل منها ، بحيث انه كان عاجزاً عن التصارع مع هذا النوع المعرفي . والحال ، اختلطت هذه الوسيلة اختلاطاً تاماً مع السابقة ، لان العقل لا يمكنه السباح بشيء آخر الى جانبه ولا فوقه أيضاً .

ثمة نوع آخر من المصاحبة يمكن في القول ان الدين يتخلل من جهته عن الوضعية الايجابية المتعلّقة فقط بالشكل والنمصر التاريخي والاسطوري ؛ وإنما تتخلل عنها باعطائها شكل الفكر - الذي لا يكون حوثلاً سوى استدلال ، فكر مجرد إدراك مجرد . فمن جهة يمكن للدين في صلابته ان يقف على افضل نحو في مواجهة الفكر الفلسفي . ولكنه حين يقول ان ابواب الجميع لن يكون لها قيمة بالنسبة الى العقل (1) فإن ابواب العقل ما تزال هي الأصلب (2) . ومن جهة ثانية يمكن للدين الوضعي

(1) متى ، XVI ، 18 .

(2) I ، 3 ، إضافة : من ابواب جهنم ، ليس للاتصارع على الكنيسة ، بل للتصالح معها ، XIII .

ان يتخلل عن مضمونه ؛ وهذا ما طرأ ؛ لا سيما في الأزمنة الحديثة ، من الوجهة الوضعية ، كثيراً جداً وفي حدود كبيرة .

1827. X 1. 12

في هذا الوجهة الأخيرة يكون الدين ملكة في ذاتي ، يكون شعوراً ، ويقال ان الدين لا ينبغي له ان يخاطب الا للمشاعر ، ليس فقط لان الفكر ، المعرفة يضرّ بالامان ، بل ايضاً كما يقال لان هذا التقرير ذاته هو نتيجة المعرفة ، العقل . ويقال ان الدين لا يحيط علمياً إلا بالشعور نظراً لانه لا يوجد شيء ينبغي علمه ولا معرفته . ان الفكر ، الفهم يتعارض مع هذا الشكل من الشعور . واذا اردنا فقط الاحساس والشعور فإن العقل لا يمكنه ان يكون راضياً . بيد ان الشعور حين يمي ذاته ، لا يستطيع الفكر ان يسقطه ويحذفه ، فالفكر لا يتعارض معه . (هناك اعتبارات أدق حول التعارض : المعرفة وعلم المعرفة ، عدم العلم ، أمور نصادفها في تاريخ الفلسفة) .

إن هذا الموقف الجديد هو الذي اكتسب اليوم في ألمانيا أهمية خارجية كبيرة . وان الادراك المتطور ، للمجرد ، ان الفكر المجرد لا ينادي إلا بالمجرد ، فهو لا يعرف من الله سوى وجوده ، وليس يملك عنه سوى فكرة غامضة ؛ وماكم ما هو الفراغ . عندما اعتمد اللاهوت على الادراك المجرد وحده ، كان له ايضاً أقل مضمون ممكن ؛ وحين اسقط المعتقدات ترك مجالاً فراغاً ، وانخفض الى الحد الأدنى . بيد ان الدين الذي من واجبه اشياح الروح ، عليه ان يكون بذاته ملموساً وجوهرياً بشكل أساسي ؛ فلا مناص له من ان يكون مضمونه ما انزله الله في الدين المسيحي ، لا مناص له من ان يكون اعتقادياً . ان الاعتقاد المسيحية هي مجموع عقائد تمثل السمة المميزة للديانة المسيحية ، وتعلن الوحي الالهي ، معرفة ما هو الله . هناك يرتفع الحس المشترك المزعوم ، ويظهر بواسطة الادراك المجرد التناقضات الخاصة بهذه الاعتقادية ، خافضاً مضمونها الى أدنى حد ، مفرغاً اياه من جوهره ، اذا جاز القول . ان هذا اللاهوت الفراغ حمل اسم اللاهوت العقلاني ؛ لكنه لم يكن في الواقع سوى تفسير ، نعمي تأمل في موضوع معين ، استدلالاً ، ولم يكن مفهوماً ، ماهية للشيء . وبشكل اعتباطي تم الانتقال من تمثيلات معطلة الى تعيينات جديدة . والمفهوم العقلي يعارض هذا اللاهوت المتطور المزعوم ؛ فهو حين يعرض المضمون العيني للدين كتناجه ، وحين يبرره بذاته ، انما يعرفه كمضمون مروي ، مطهر ، مختلف عن الأشكال وشتى التمثيلات الحسية . وعليه ، فان العقل العيني للفكر يتعارض مع الادراك للمجرد . ولكن بينما يتعمق الفكر بحيث يذلو من خواصه ان ينمو بذاته ، ان يكتنه نفسه عينياً ، يذلو بمكنة بلوغ الغاية القصوى ، مصلحة الدين والفلسفة ، مصلحة الحقيقة في شكل تمثيل ديني مع الحقيقة في الشكل الذي يطوره العقل .

هذه هي الصلة القائمة بين الدين والفلسفة ، التي تتنامى على شكل تعارضات في تاريخ الفلسفة . زد على ذلك ان كليهما اساس واحد هو الحقيقة .

أما بخصوص الصلة التي تربط الفلسفة بالفن ، الفن في درجته العليا وفي تعينه الصحيح ، فلها موجودة الى جانب الدين ؛ فهو يعبر عنها هو داخل في الدين .

وربما يتوجب الكلام عن الصلة التي تربط الفلسفة بالدولة التي هي أيضاً على أوثق ارتباط بالدين . في بعض الظروف للمدينة سيتوجب على تاريخ الفلسفة ان يذكر التاريخ السياسي ؛ ولكن هذا بالحرية متعلق بالتسلسل الخارجي ؛ فالدولة والدين مترابطان ومتصلان على نحو أساسي وضروري . ان دستور الدولة يقوم على مبدأ معين من مبادئ وعي الروح الخاص ، يقوم على طريقة فهم الروح لملاقته بالحرية ، ويكمن جوهر الدولة في كون الارادة لذاتها وبذاتها هي ارادة معقولة ، شاملة لذاتها وبذاتها وفي كون هذه الشمولية ، جوهر هذه الارادة جوهرها فعلياً . ان القانون يعتبر عاملاً هو معقول في ما يتعلق بالارادة ؛ اذن الأمر المهم هو وعي شعب ما بحريته ، وهذا الأمر يتوقف بدوره عن الفكرة التي يكوّنها الشعب والدولة عن الله . (الحقيقة العامة هي انه يوجد اله واحد ؛ وتبدل الحرية بذاتها متضمنة لهذا التمثل) .

ان الصلة القائمة بين دستور الدولة والدين تسمح عن طريق الدين بوجود صلة بين الفلسفة والدولة . لم يكن بمستطاع الفلسفة الاغريقية ان تحدث في الشرق . فقد كان الشرقيون شعوباً تشرق الحرية عليها دون شك ؛ لكن مبدأ الحرية في الشرق لم يكن قد أصبح مبدأً حقوقياً أيضاً . كذلك لم تستطع الفلسفة الحديثة ان تحدث في اليونان او في روما . فقد ولدت الفلسفة الألمانية في صميم المسيحية ؛ وتشاركت مع الدين في المبدأ المسيحي . اذن هذه الصلة هامة .

لكن للفلسفة صلة أكثر تعيناً بالدولة من تلك الصلة التاريخية الخارجية القائمة بين الدولة والدين . ان الدين هو فكر الالهة . ومجال الدين متميز عن مجال الدولة . وبالتالي يمكن لهذا الأخير أن يعتبر متعلّماً مع الدين بوصفه مجالاً زمنياً وعليه الى حل معين كشيء غير إلهي ، غير قلبي . والمجال يتصل العقلي ، الحق ، الحق المعقول بالحقيقة وبالتالي يتصل بالحقيقة الدينية أيضاً ؛ يضاف الى ذلك انه يجب عليه ان يكون على وفق تلم مع ما هو الحق في الدين والفلسفة ، ان دين الدولة ، العهد الروحي والعهد الزمني يجب ان يتناغيا ويتألفا . ويمكن لهذا الاتفاق ان يتحقق باشكال عدة مثلاً في الشكل الثيوقراطي ، كما نلاحظ ذلك بشكل خاص في الشرق . هناك الحرية من حيث هي ذاتية ، معنوية ، هي حرية شاملة إطلاقاً ، وفي الوقت نفسه هناك ضيق للحق والارادة . فنجد فيه هذا الشرط الرئيسي الذي حصر الدين ذاته فيه ، وحصر فيه حقله ومجمله ، ونجد انه الحق الحرية الزمنية واتخذ موقفاً سلبياً من مجال هذه الأخيرة ، كما حدث في الكنيسة الكاثوليكية الرومانية ، فانفصل العنصر الديني من حيث هو طبقة كنسية انفصلاً تلماً عن العامة ، وكما كان النبلاء الرومان يملكون المقدسات ويستبعدون عنها الفقراء والعامة . وفي الثيوقراطية يعتبر العالم الزمني كشيء رديء ، دنوي لا يمكنه التوافق مع ما هو ديني بحيث ان ما ندعوه حقاً ، اخلاقية ، عادات طيبة ،

ليس له أي قيمة . ولكن القانون والنظام الزمنيين يمكنهما ان يكونا إلهيين إطلاقاً . ولكن عندما يوضع هذا المنصر الديني جانباً ، لاجل ذاته ، وينظر الى الحقيقة كشيء لا يمكنه ان يكون ملازماً لمجال الحرية البشرية ، إنما يكون في ذلك موقف ينفي الحرية البشرية ذاتها . ان الفلسفة فكرٌ ملازم ، راقن ، حاضر ، وهي تتضمن في المواضيع حضور الحرية ، وتقف الى جانب العالم ، من جهة ، ومضمونه هو ما يأتي من العالم ، وتسمى كذلك حكمة العالم . (ان فريدريك شليغل Schlegel واولئك الذي يرددون خطباته اشاعوا استعمال هذه التسمية ، ولكن كلقب مستعار) . ان الفلسفة تستلزم بكل تأكيد ان يكون الالهي حاضراً في العالم الزمني ، وان يكون ما هو اخلاقي ، شريف ، حاضراً في واقع الحرية وان يكون مائلاً فيها ، فهي لا تستطيع ان تترك الالهي يتبحر في الشعور ، في تهليلات التزهد . وبقدراً ما ستبقى الوصايا ، مشبهة الله ، في الشعور البشري ، فإنها ستجد أيضاً نفسها في الارادة البشرية ، في الارادة العقلية للبشر . ان الفلسفة تعترف بالالهي ، لكنه تعلم أيضاً كيف يستعمل هذا الالهي وكيف يتحقق في الجانب الزمني . وعليه تكون الفلسفة في الواقع حكمة العالم وتصفى من ثم الى جانب الدولة ضد مزاعم الهيمنة الدينية في العالم ، ولكنها من الجانب الآخر تتعارض أيضاً بنفس القوة مع اعتبارية السلطة الزمنية وطبيعتها العارضة .

هذه هي مكانة الفلسفة في التاريخ من هذا الجانب ، فهي في مجال الفكر والارادة البشريين تجعل الالهي واقعياً ، أي الجمهوري في تكوين الدولة ، ويوجه نخاص مؤخراً لأنه يتوجب على الدولة ان تقوم على أساس الفكر .

II

أتينا على شرح الفرق بين الفلسفة والدين ، ولكن بخصوص ما نريد تناوله في تاريخ الفلسفة ، يبقى علينا تسجيل بعض الملاحظات المتعلقة بما سبق قوله وبما يترتب عليها جزئياً .

I

كان منطوقنا ان الدين يكون مقرباً من الفلسفة من حيث موضوعه ولا يختلف عنها الا بالشكل ، وعندما يطرح السؤال التالي : ماذا يجب ان يكون موقفنا في تاريخ الفلسفة بالنسبة الى هذه القراية ؟

ب - [المضمائين الدينيّة الواجب فصلها عن الفلسفة]

II

الملاحظة الاولى تتعلق بد الاسطورة عموماً .

إن أول ما نصادفه هو الاسطورية (الميثولوجيا) ؛ ويبدو في تاريخ الفلسفة انه يجب أن نجعلها موضوعاً للدراسة أعمق

[١) الاسطورية عموماً]

يُقال ان الاسطورية تتضمن قضايا فلسفية ، وان الفلسفة يجب ان تهتم بها نظراً لأن المحاضرات الدينية تشتمل عليها .

١١) ان كسب صديقي كريزر معروف من هذه الزاوية ؛ فقد درس الاسطورية ، والتمثيلات والتناجات الدينية بوجه عام ، وعادات الشعوب القديمة حسب المنهج الفلسفي بوجه خاص ، وبين ما وجدته معقولاً فيها^(١) . والحال فقد قام آخرون بنقد هذا المنهج فاعتبروه غير صحيح وغير تاريخي إطلاقاً ؛ واعترضوا على انه من غير التاريخي التسليم بوجود مقترحات وقضايا فلسفية فيها . وكذلك تتعلق بالاسطورية أسرار القدماء التي نجد فيها من المنازع الفلسفية أكثر مما نجد في الاسطورية . وما سبق قوله يستبعد هذا الاعتراض ؛ فمن المؤكد بما فيه الكفاية ان افكاراً من هذا النوع نجدها في الاساطير وفي اسرار الأقدمين ؛ لان الديانات وما تتضمنه من أساطير هي نتاج الانسان الذي وضع فيها أرفع واعمق ما عنده ، وضع فيها وعيه للحقيقة . يترتب على ذلك ان الأشكال الاسطورية تتضمن بكل تأكيد شيئاً عقلياً وآراء وتعيينات عامة ، وبالتالي تتضمن آراء فلسفية . وبالتالي عندما يتهم كريزر فيقال ان هذه الافكار جرى ادخالها فيها فحسب ولم تتوجد فيها بالواقع ، وان كان يتصور ذلك ، فمن المهم ان نلاحظ انه من الثابت ان هذا منهج خاص بكريزر والافلاطونيين الجدد ، منهج البحث عن افكار فلسفية في الاسطورية ؛ الأمر الذي لا يعني انهم هم انفسهم كانوا قد ادخلوا هذه الافكار في

F. Greuzer: Symbolique et Mythologie des peuples anciens, en penticulier chez (1) les Grecs, 2^{éd.} entièrement remaniée, Heidelberg, 1819- 1821, 4 vol.

الفلسفة ؛ بل انها كانت موجودة فيها فعلاً . اذن هذا المنهج عقلاني ويجب ان يصبح مطلقاً ، ان الاديان والأساطير من نتاج العقل الآخذ في التحول الى وحي ؛ وهذه النتائج مهما ظهرت فقيرة وصيبانية ، فانها تتضمن مع ذلك شيئاً من العقل ؛ فهي تعتمد على الغريزة العقلية . اذن يجب ان يكون منهج كريتزر ، والافلاطونيين الجدد معترفاً به بذاته كأنه هو المنهج الصحيح ، الجوهري .

والحال بما ان الاسطورية تعرض المفهوم على نحو حسي وعرضي ، فإن ما يتجاوزها بالفكر ، وما يُبذل الجهد لاستخلاصه منها ، يظل متصلاً بشكلها الخارجي . لكن العنصر الحسي ليس حقاً هو العنصر الذي يسمح بعرض الفكر او الماهية ؛ فهذا العرض ما يزال غير متناسب مع الماهية . ولا بد للشكل الحسي من ان يوصف بطرق علة ، من الزوايا التاريخية ، الطبيعية ومن زاوية الفن ؛ فهو يشتمل على كثير من العناصر العرضية التي تجعله غير متطابق تماماً مع الماهية ، لكنه يكون بالحري متناقضاً معها ، هي الماهية الداخلية ، غير ان الأفلاطونيين الجدد اكتشفوا وراء هذه الأشكال الحسية فلسفتهم واستخدموها كصورٍ للتعبير عن افكارهم . فلا مناص من التسليم بالطبع بان تفسير هذه الصور ، التي ما تزال متصلة بمفهوم داخلي ، تتضمن أخطاء كثيرة ، خصوصاً عندما ندخل في التفاصيل وننكب على كمية الافعال ، الاستعمالات ، الادوات ، الملابس ، التفسحيات الضرورية للعبادة الخ . ومن الممكن ان نجد في ذلك تماثلاً مع الفكر ، اتصالاً به ؛ وهذا يبين بكل وضوح المسافة التي تفصل الصورة عن تأويلها وانه من الممكن ادخال الكثير من العرضي والاعتباطي بينهما وخلط ذلك بهما ؛ ومع ذلك ، يوجد فيها شيء عقلاني وهذا ما يجب اخذه بعين الاعتبار . على ان ذلك يجب استبعاده من دراستنا لتاريخ الفلسفة ، لان ليس من واجبنا في الفلسفة الاهتمام بالفلسفات الشعبية اي بالتمثيلات العامة للحق وبالفكر المنضوية فقط في تمثيل معين او المتخفية ، غير المتطورة بعد ، في صور حسية ؛ بل واجبنا هو الاهتمام بأفكار رأت النور بوصفها أفكاراً ، وبالتالي بقدر ما ظهر مضمون الدين ، تماثل للوجود ، وصار وعياً ، ان في ذلك اختلافاً عظيماً . فالطفل يملك العقل أيضاً ، وهذا هو مجرد استعداد . والحال ليس من واجبنا في تاريخ الفلسفة التعاطي الا مع العقل ، المتجلي في شكل

فكري . والآراء الفلسفية كمضامين ضمنية صرفة للدين لا تعيننا ولا تهمننا .

ان الميثولوجيا هي نتاج الخيال . فهي من جهة اذن مركز الابطاط ؛ والحال فما يهمننا ، ما هو جوهرى في الميثولوجيا ، هو صنيع العقل الذي يتخيل ، العقل الذي يتخذ من الجوهر موضوعاً له ، ولكنه لا يعتمد جهازاً آخر سوى التمثيل الحسى ، ومثال ذلك ان الالهة في الميثولوجيا الاغريقية يمثلون في صورة بشرية . هكذا يمثّل الروح نفسه ويستتر على حسابه في وجود حسى ؛ وهذا هو الحال مصاعفاً في الميثولوجيا المسيحية . ان الميثولوجيا تتحرك في مجال الوهم ، لكنها عقلية ، معقولة من الداخل ، ويمكن مثلاً درسها من زاوية الفن ؛ لكن الروح المفكر سيبحث فيها عن الجوهر ، عن العلم . ويتربّ على ذلك انه يجب اعتبارها ، شيمة الطبيعة ، من الوجهة الفلسفية . ان هذه الطريقة لندرس الميثولوجيا هي طريقة الافلاطونيين الجدد ، وهي طريقة كريزر في الازمنة الحديثة ، هناك كثيرون يتساءلون : في الميثولوجيا يكون التوقف عند الشكل فيجري الاهتمام بها فقط من زاوية الفن والتاريخ ، وهم يدينون المنهج الآخر لانه في نظرهم ليس من التاريخية في شيء ان تدخل فيه هذه الرؤية الفلسفية او تلك ؛ فيجري حملها وادخالها في التاريخ ؛ ومن الثابت ان القدماء لم تخطر على بالهم كل هذه الأفكار . وهاكم ما هو صحيح جداً من جهة ؛ لم يكن هذا المضمون مثلاً أمام عين القدماء ، في فكرهم الواعي ، على شكل قضايا فلسفية . ومن المؤكد ان احداً لا يزعم ذلك ؛ ولكن من الخلف القول ان هذه الأفكار غير موجودة وجوداً ضمنياً ؛ ففي هذا يكمن اعتراض الادراك المجرد ، الخارجى ؛ وبالتالي تعتبر الميثولوجيا من صنيع العقل الذي لم يكن قادراً على انتاج الأفكار بشكل يختلف عن الطريقة الحسية ؛ ولكن بسبب هذا الشكل ، تحديداً ، كان ينبغي استبعاد كل الاساطير من تاريخ الفلسفة ؛ لانه فيما يتعلق بهذا التاريخ قلنا تهمننا الأفكار التي لا تكون موجودة في الاساطير الا وجوداً ضمنياً ؛ فليس من شأننا التعاطي مع الأفكار الا بقدر ما تبلغ الوجود في شكل فكري . ولا يمكن للفن ان يمثّل الروح دون ان يلحق الضرر بها ؛ فهو يتضمن دائماً كثيراً من العوامل الخارجية المتممة ، الأمر الذي يجعل تفسيرها عسيراً ؛ ان الفكر وحده هو الشكل الحقيقي ، الجدير بالفكر حقاً . وعليه فإننا نقف عند الأفكار المعبر عنها في شكل فكري .

ب ب) في عدد من الاساطير نصادفُ تعيينات لها ، فضلاً عن كونها صوراً ، دلالة ايضاً على صعيد الأفكار ، او انها تدل على صور تقترب من الأفكار اقتراباً شديداً . مثال ذلك ان ديانة الفرس تدل على الزمان اللامتناهي بوصفه أساساً قديماً لكل شيء ؛ وبالتالي يعتبر ارمزد Ormuzd واهريمان Abhriman من التعيينات الاولى ، الاشكال الاولى للمتناهية ، القوى الكلية ؛ ان ارمزد هو رب العالم النوراني ، هومبدا الخير . واهريمان هو رب الظلام والشر .

الحقيقة ان أساطير كثيرة تقدم الصور ودلالاتها في الوقت نفسه ، او ان الدلالة تكون قريبة جداً من الصور . فقد كان الفرس القدامى يقدمسون الشمس او النار كوجود أرفع . ان الزمان اللامتناهي (الابدية) Zervome A Kerne هو الاساس القديم لكل شيء في الديانة الفارسية . ويتضمن هذا الجوهر اللطيف ، اللامتناهي مبدأي ارمزد واهريمان ، ربّي الخير والشر⁽¹⁾ . وقال بلوتارك Plutarque : « ليس واحداً فرداً هو الكائن الذي يدبر الكون ويحكمه ، بل يختلط الخير والشر ؛ وبطريقة عامة لا تنتج الطبيعة شيئاً خالصاً ولا شيئاً لطيفاً ؛ ولكنه ليس واهباً وحيداً ، ممثلاً لمدير فنلق ، يوزع علينا شراباً خليطاً مأخوذاً من برميلين ؛ بل هو كائن مزدوج ، مبدآن متعارضان ومتحاربان ، يتجه احدهما نحو اليمين بينما يسير الآخر في الاتجاه المعاكس ، ويجرّكان هذه الأرض على الأقل ، أن لم نقل انها يجركان الكون على نحو غير متكافئ . ولقد مثل زرداشت ذلك تمثيلاً دقيقاً حين رأى ان احد المبدئين (ارمزد) هو النور ، في حين ان الآخر (اهرمان) هو الظلام ، والميترا Mithra تشكل وسطاً بينهما ولهذا السبب يسميها الفرس الوسيط . - ان الميترا هي أيضاً الجوهر ، الوجود الكلي ، الشمس المشرقة على الكل ؛ وهي ليست وسيطاً بين ازمرد واهريمان ، غايتها اقامة السلام والابقاء عليها معاً ؛ ولكنها من حزب ارمزد وهي تكافح الى جانبه ضد الشر ؛ إن الميترا لا تشارك في الخير ولا في الشر ، فهي ليست كائناتاً مشؤوماً التباسياً .

احياناً يسمّى اهرمان الابن الأكبر للنور ؛ لكن ارمزد وحده بقي في النور . وعن خلق العالم المنظور وضع ارمزد فوق الأرض ، في ملكوته النوراني العصي على الفهم ، وضع قبة السماء الصلبة التي ما تزال تسبح من كل جوانبها العليا في النور الاول القديم . وفي منتصف مساحة الارض يرتفع جبل البوردي Alborði المرتفع جداً حتى يلامس النور القديم . ان ملكوت ارمزد النوراني يقدم في صفاته وجلاله فوق القبة السماوية وعلى طريق البوردي ؛ وظلّ الأمر هكذا على الأرض حتى الجبل

Diog. Laërt., I, 8. (1)

De Iside et Osiride, t. II, P. 369, éd. Xyland. (2)

الثالث . ولكن عندئذ قام اهريمان ، الذي كانت مملكته الظلامية محدودة في باطن الأرض في الماضي ، قام بغزو العالم المادي الخاص بأرمزد وشاركه في حكم الكون ، والآن صار الفضلاء بين السماء والأرض مقسوماً بين النهار والليل . كذلك لم يكن لأرمزد من قبل سوى مملكة الأرواح والنور ، ولم يكن لأهريمان سوى مملكة الليل ؛ ولكنه بعد الغزو عارض الخلق الأرضي للنور بالخلق الأرضي لليل ؛ ومنذ ذلك الحين يتعارضُ علمان طبيعيان : احدهما صاف وطيب ، والآخر مشوبٌ وشرير ؛ وهذا التعارضُ اخترق الطبيعة بأسرها . وفوق جبل الموردي خلق أرمزد الميتر كوسيط على الأرض . ان غاية خلق عالم الاجسام (الأجرام) هي شد الكائنات المنفصلة عن خالقها من وسطها . وجعلها طيبة وللقضاء على الشر بشكل نهائي . ان عالم الاجسام هو مسرح الصراع بين الخير والشر ؛ لكن صراع النور والعتمة ليس بذاته تعارضاً مطلقاً لا يقبل الحلول ؛ انه تعارض عرضي ؛ ان أرمزد ، مبدأ النور ، سينتصر .

الاحظ بهذا الصدد ان هذه الثنائية تستحق الاهتمام من الزاوية الفلسفية فقط : فالثنائية تجعل المفهوم ضرورياً ؛ ففيها يكون المفهوم نقيض ذاته مباشرة ، لان المفهوم هو في الوحدة الأخرى للذات مع الذات . وبما ان مبدأ النور ليس في الحقيقة سوى جوهر الاثنين ، وان العدم هو مبدأ الظلام ، الظل ، فإن مبدأ النور يختلط مع الميتر ، المسماة سابقاً باسم الكائن الاسمي ، واذا اعتبرنا في هذه التمثلات اللحظات التي تقتربُ أشد الاقتراب من الفلسفة فلا يمكن ان نهتمنا سوى الافكار العامة وحدها : ان كائناً لطيفاً يظهرُ نقيضه المطلق تتعارض مع الجوهر ، موضوع على مسافة منه . لقد فقد الجوهر مظهر الامكان ، الحلول العرضي ؛ ولكن المبدأ الروحي لا يفصل عن المبدأ الطبيعي ، نظراً لأن تعين الخير والشر تم في الوقت الذي تم فيه تعين النور والظلام . اذن نلاحظ هنا ان الفكر ينسب عن الواقع ولكنه لا يفصل عنه مع ذلك . وبما ان هذا لا يحدث الا في الدين . بحيث ان ما فوق الحسي لا يُعاد تمثيله فيه مجدداً الا بطريقة حسية ، مفتقراً الى الماهية ، ومشتتاً ؛ ولكن في المقابل يعاد جمع كل شتات للموس في لطافة التعارض وتكون الحركة عمثولة هي أيضاً بشكل لطيف ، بسيط .

ان في ذلك تعيينات تقترب من الفكر ؛ انها ليست صوراً فقط ؛ ومع ذلك فليس باستطاع الفلاسفة ان تستخلص شيئاً منها ، لان الفكر في أساطير من هذا النوع ليس هو النقطة الرئيسة ، بل ان ما يسودها هو الشكل المصور ، للتخيل . ففي كل ديانات الشعوب يوجد تأرجح بين المصور والفكر كفكر ؛ لكنه خليطاً كهذا يظل قائماً خارج ميدان الفلسفة .

3، I

كذلك هو الحال عند الفينيقيين في عقيدة سانكونياتون⁽¹⁾ الكونية ؛ فهذه العقيدة تعتبر ان مبادئ الأشياء سديم ، عدم كانت تسبح فيه العناصر وتختلط على نحو التباسي ، ولكن روح الهواء كانت موجودة فيه أيضاً ؛ وهذا الروح انصب السديم وانجب معه مادة مخاطية ، كلمة ، كانت تشتمل على قوى الحيوانات وبذورها الحية . وبفضل اختلاط الكلمة مع مادة السديم ، وما ترتب عن ذلك من تخمر ، تم انفصال العناصر ؛ فارتفعت الأجزاء الملتهبة وكونت الكواكب ؛ وأدى أثر هذه الكواكب على الهواء الى ولادة الغيوم ؛ وصارت الأرض خصبة ؛ وبما ان اختلاط الماء والتراب قد فر من فعل الكلمة ، فقد أدى الى ولادة الحيوانات الناقصة والمفتقرة الى الحواس ؛ وهذه انجبت حيوانات أخرى ، أتم ، ذات حواس . وان الهزات التي أحدثها الرعد خلال العواصف دعا الى الحياة الحيوانات الأولى التي كانت نائمة في غلاف بذارها .

يقول لنا بيروز Bérose⁽²⁾ ؛ كان الاله القديم لدى الكنعانيين هو البعل Bel

Sanchoniathonis Fragmenta, éd. Rich. Cumberland, Londres, 1720 (1)

ترجمة المانية لج . ب . كاسل ، مجد بورغ . 1755 . ص 1-4 . هذه المقاطع الواردة لدى Eusèbe (Perocepon evang., I, 10) مأخوذة من ترجمة للفينيقي سانكونياتون ، نقلها الى الاغريقية النحوي فيلون البابلي . كان فيلون يعيش في عهد فسبازيان ، وعزا الى سانكونياتون عمراً مقدماً .

Berosi Chaldaica Fragmenta apud Joséphe, Syncellus et Eusèbe⁽²⁾
جمعها سكاليجر Scoliger في De emendatione temporum . ملحق ؛ مجموعة كاملة عند فابريكيوس ، للكتبة الاغريقية ، ج . XIV ، 211-175 ، ص 185-290 ، كان بيروز Bérose يعيش في عهد الاسكندر ، ويقال إنه كان من كهنة Bel بعل ، وانه كان ينهل من =

مع الألهة اوموروكا (البحر) Omoroka . ولكن كان هناك آلهة أخرى أيضاً . شطر بعل اوموروكا شطرين وخلق السماء والأرض ؛ ثم قطع رأسه فأدت قطرات دمه الالهى الى نشوء الجنس البشري . وبعدما خلق بعل الانسان ، طرد الدياجي وفتح السماء من الارض . واعطى للعالم شكله الطبيعي تماماً ؛ وبما ان بعض أقاليم الأرض لم تبد له مأهولة كفاية ، أكره لها آخر على التغالب العنفي فسلك دمه مما أدى الى نشوء بشر آخرين وانواع أخرى من الحيوانات . لقد عاش البشر اول الأمر متوحشين وبدون ثقافة الى ان ظهر وحش (يدعو بيروز باسم Oannès اوانيس) فجمعهم في دولة وعلمهم الفنون والعلوم وأهلهم لخدمة الإنسانية ؛ ولهذا الغاية خرج الوحش من البحر عند شروق الشمس ، وعند غروبها تحفى مجدداً تحت الأمواج .

ج ج) كذلك يمكن الاعتقاد انه كان في الأسراراء فلسفية كثيرة ؛ فمن الثابت انها كانت تتضمن رموزاً ، وتشير الى افكار لاحقة أكثر رقياً ؛ ولكن عناصر حسية كثيرة نجدها فيها مختلطة دون شك مع بقايا اقدم اجزاء دين الطبيعة الذي كان قد توارى في الظلام تحديداً . وبوجه عام ، ان الشيء الذي ظل محفوظاً في الأسرار هو أرقى مما انتجته ثقافة الشعب . وبشكل اساسي تتضمن أسرار الديانة المسيحية العنصر التنظيري . ولقد أطلق الافلاطونيون الجدد على المفهوم التنظيري صفة المفهوم الصوفي (صفة المرید ، المتعلم) نعني التعاطي بالفلسفة النظرية . اذن ليس هناك شيء مجهول في الأسرار ؛ فهذا الاسم لا يعني الخفاء ، بل يعني التدريب ، الارتياح ؛ فقد كان جميع الأثينيين مدرّبين على أسرار Eleusis (يجب ان نلاحظ هذا في صدد فقه اللغة حيث يحسب أيضاً حساب هذا التمثل) . ولم يشدّ عن ذلك سوى سقراط . انما كان محظوراً فقط كشفها علانية أمام الغرباء ؛ وارتكاب ذلك كان جرماً بحق علّة أشخاص (١) . كذلك هو الأمر بالنسبة الى الديانة المسيحية حيث يطلق اسم الاسرار على المعتقدات ؛ وهذا ما نعلمه عن الطبيعة الالهية وما يجري ترويجه كعقيدة ؛ اذن ليس في الأمر شيئاً مجهولاً ، سرياً ، وانما هو شيء بين ،

= محفوظات معبد بابل .

(1) Schiller, tableau votif XL.

معروف ، يعلمه جميع اولئك الذين ينتمون الى المتّحد ، الملة ، وهذا العلم يميّزهم عن اولئك الذين ينتسبون الى ديانات أخرى . وعليه ، هنا أيضاً ، لا يعني السر عجيبة (لان كل مسيحي يعيش في العجيبة) ، فما هذا سوى اسم آخر للنظر ، التنظير . صحيح انه سرفعلي بالنسبة الى الحواس والى الانسان العاطفي ورغائبه وادراكه المشترك ، لان الادراك لا يجد في التنظير الا متناقضات ، فيبقى في نطاق التفریق ولا يستطيع فهم للموس ؛ والحال فإن السر ، الفكرة يقدم أيضاً حلاً للمتناقضات - اذن لا تعيننا الأسرار الا بقدر ما تظهر فيها الفكرة كفكرة ، في شكل فكري .

[ب) الفيلسوف الاسطوري]

II

من الممكن الزعم أيضاً ان الاساطير هي طريقة من طرق الفيلسوف ؛ وغالباً ما كانت كذلك وفي بعض الاحيان يحكى قصداً بشكل أسطوري للايماء بأفكار سامية ، كما يقال . مثلاً عند افلاطون نجد كثيراً من الاساطير ؛ كذلك يمكننا ذكر جاكوبي Jacobi الذي يستعمل في الفلسفة أشكال الديانة المسيحية ويعلن على هذا النحو الأمور الشديدة التنظير ؛ لكن هذا الشكل ليس هو الأحسن ، فهو لا يتلاءم مع الفلسفة . ان الفكر الذي يتخذ نفسه كموضوع ، لا بد له من التوضع أيضاً في شكله ؛ وعليه ان يتخطى شكله الطبيعي وان يظهر في صورة فكرية . غالباً ما يعتقد ان أساطير افلاطون افضل من اسلوبه التجريدي ؛ والحقيقة انه يوجد عرض جميل لدى أفلاطون . ولو نظرناه من قرب لرأينا ان مردّ اساطيره جزئياً الى عجزه عن عرض افكاره على الناس عرضاً أكثر نقاوة ؛ ومن جهة ثانية لا يعبر عن ذاته بهذه الطريقة إلا في المقدمات ؛ ولكن حيثما يبلغ نقطة حاسمة ، يعبر بشكل آخر . يقول أرسطو : « ان اولئك الذين يستعملون الاسطورة في الفلسفة غير جديرين بأن نهتم بهم اهتماماً جدّياً » (1) . هذا صحيح ؛ غير ان أفلاطون كانت له أسبابه الوجهية بلا ريب لكي يستعمل الاسطورة . فبوجه عام ليست الاسطورة هي الشكل الخاص

(1) . Aristote, Métaphys., III, 4.

المناسب لمرص الفكر ، لكنها وسيلة دنيا .

3، I

- لدى الماسونيين رموز يقال انها تحتوي على حكمة عميقة - وعلى هذا النحو توصفُ بالعمق البئر التي لا يميز قاعها - وعلى هذا النحو أيضاً يبدو المخفي عميقاً في نظر البشر ؛ ويعتقد انه يوجد شيء ما تحت العمق ؛ كذلك من الممكن عدم وجود اي شيء وراء ما هو مخفي . وهذا هو الحال لدى الماسونيين بخصوص السر الاعظم (في الداخل وفي الخارج بالنسبة الى العلو الأكبر) ، - لا يوجد شيء وراء ذلك ، لا توجد حكمة ولا علم خاص . وبالحري ان من طبع الفكر ان يتجلى ، فطبيعته هي الظهور ، هي ذاته واضحاً لذاته . والتجلي ليس على نحو ما شرطاً يمكنه ان يكون او ان لا يكون ، بحيث ان الفكر يمكنه ان يبقى فكراً إذا لم يظهر . إن ظهوره هو وجوده بالذات .

I

كذلك كان ثمة فلاسفة استخدموا الاساطير لجعل الأفكار الفلسفية اكثر مثولاً وقبولاً في الخيال

والحقيقة ان دلالة الاساطير ، عموماً ، هي الفكر ؛ ولكن الفكر في الاساطير القديمة والحقيقية لا يمثل في شكله المحض . اذن ليس هناك مجالٌ للتخيل بأنه سبق تصور الفكرة وإنما اريد اخفؤها فقط . ولم يكن هذا هو الأسلوب الذي يمكننا في الغالب ان نلاحظه في اشعارنا من النوع التأملي الفكري . فلم يكن منطلق الشعر القديم فصل البئر عن الفكر ، الفكر المجرد ، عن الشعر ، نعتي عن تعبيره . وعندما يستعملُ الفلاسفةُ الاسطورة ، انما تأتيم الفكرة أولاً في معظم الاحيان ثم تأتيم الصورة ؛ وكأنهم كانوا يبحثون عن الشوب لتمثل الفكرة . هكذا استعمل افلاطون الاسطورة ؛ ولهذا السبب هو موضع احترام ومحبة ويسود الاعتقاد بأنه اظهر بذلك نبوغاً رفيعاً ، بحيث صارت اعماله تتجاوز ما يستطيعه الفلاسفة عادة . وفي المقابل ، من المفيد ان نلاحظ ان افلاطون في اهم محاوراته ، مثلاً في محاورات Parménide ، لم يستخدم اي اسطورة ، ولم يعرض سوى افكار لطيفة بدون صورة . وربما يكون مفيداً للخارج استعمال هذه الاساطير ، ف يتم الهبوط من أعالي التنظير حتى يسهل فهم الأفكار . زد على ذلك انه لا ينبغي إضفاء أهمية كهذه على الاساطير الأفلاطونية . فعندما تتمرّز الفكرة بشكل كافٍ لوجودها في عنصرها الخاص ، تغدو الاسطورة زينةً نافلة لا تقتضى العلم . وهذا مصدر اهم الاختلافات عندما نقف فقط عند الاساطير ولا نلجأ الا لاستعمالها في تأويل الفلسفات وتفسيرها . لقد جرى تجاهل اوسلو لامل طويل ، بسبب الارتكاز على المقارنات التي ادخلناها هنا وهناك ، والتي لم يتم فهمها . فليس بالمستطاع ان تكون مقارنة ما

ملائمة مع الفكر ؛ فهي تتضمن دائماً شيئاً آخر سوى الفكر ؛ وعلى الدوام يجري التوقف بسهولة أمام الذي لا يكون فكراً ، الأمر الذي يؤدي الى افكار خاطئة بخصوص النقطة الأساسية . زد على ذلك انه من غير المناسب عدم عرض الفكر في صورة فكرية واستخدام بديل منها ، الصورة الحسية بالتحديد . وبوجه عام يتسم استعمال الاسطورة بمعجز وقصور عن استعمال الشكل الفكري ؛ يضاف الى ذلك انه لا ينبغي الاعتقاد بأن الشكل الاسطوري يجب ان يخفي الجوهر ، الفكر ؛ وبالعكس تكمن غايته في الافصاح عن الفكر وعرضه وكشفه ؛ ولكن هذا التعبير ليس مناسباً . فمن الممكن ان يستخدم رمز لتغليف فكرة ، كما هو الحال في الماسونية مثلاً ، ويكون ثمة رأي بأنه يخفي وراءه الحكمة الاعمق . ولكن ذلك الذي يعرف الفكر يكشفه ، لان طبيعة الفكر ان تتجلى وتتكشف ، وبعبارة أخرى الفكر هو ما لا تملكه او ما يُراد اعطاه مظهر الحياة والامتلاك ، ان ما يتخفى ، ما يتوارى تحت رمز ، هو اللامستمر ، اللاموجود ؛ وعليه لا يكون سرُ الماسونية بأسره سوى الرأي الذي تملكه عن اختفاء شيء معين فيه . وبوجه عام ليس الاسطورة وسيلة مناسبة للتعبير عن الفكر . قال ارسطو : « لا يجدر بنا الكلام عن أولئك الذين يستعملون الاسطورة » . فما هو فكري يجب التعبير عنه بصورة فكرية .

I

هناك آخرون يتمثلون الرموز من خلال الخطوط ، الاعداد والأشكال الهندسية ، مثال ذلك ؛ حية تعض ذيلها ، او حلقة ترمز الى الأبدية . ان في ذلك رمزاً مضنوناً ، لكن الروح لا يحتاج اليه أبداً ، فهو يملك اللغة ؛ وعندما يستطيع الافصاح عن ذاته بعنصر التفكير ، يغدو الرمز طريقة غير صحيحة وفاسدة . سنعود الى ذلك بصدد فيثاغورس . كذلك نلاحظ ان الصينيين يعبرون عن افكارهم بخطوط واعداد .

I

كما يُضاف الى ذلك وسيلة تعبيرية مماثلة : ففي الواقع جرت محاولات التعبير عن افكار عامة باعداد وأشكال هندسية ؛ فهي أيضاً صور ، لكنها أقل تعيناً من الأساطير . ثمة شعوب توقفت بشكل أساسي عند هذا الأسلوب ؛ لكن هذه الاشكال لا تؤدي الى ما هو أبعد ؛ فمن الممكن ، حقاً ، الاعراب على هذا النحو عن التعينات الأشد تجريداً من الافكار الأكثر عموماً ، ولكن (1) عندما نصل الى العيني . يبدو هذا العنصر غير ، كافٍ . لا ريب انه يمكن التسليم بالاعداد لدى

(1) I, 3 ، إضافة : « ثم يكون الالتباس : الاعداد كما ستلاحظ بالنسبة الى الميثاغوريين هي وسائل غير مناسبة لاكتناه الفكر » (X111, 106) .

فيثاغورس ، فكل من هذه الصور واضح بذاته : Movàsù هو الوحدة ، و Sràsù هو الثنائية ، وان الفرق والـ Tpiàs هو وحدة الوحدة والثنائية . ولكن هذا عندما تمثلها $1 + 2 = 3$ انما تكون اتحاداً وهمياً لوحد واثنين ؛ لان هذا مجرد جمع للعدد واحد ، وهذا هو أسوأ شكل لوحدة يمكن الأخذ به . وينظر الى العدد 3 بحق أكثر في الدين كأنه ثالث في الفلسفة كأنه ماعية ، وبوجه علم ، ان الشكل المعدني ، للمأخوذ كتعبير ، يعتبر فقيراً جداً وغير كافٍ لعرض الوحدة الحقيقية العينية . فمن الثابت ان الروح ثالث ، ولكن لا يقبل الجمع او الحساب ، فالحساب يُعتبر أسلوباً رديئاً .

كذلك هناك اهتمام كبير بالفلسفة الصينية عند فوهي Fo-Hi (1) التي يقال إنها قائمة على بعض الخطوط المأخوذة عن قوقعة السلاحف . فيرى الصينيون ان حروف كتابتهم وكذلك فلسفتهم تقوم على أساس هذه الخطوط . وعلى الفور نرى ان فلسفتهم لم تذهب الى ابعد عن ذلك ، فلا نجد فيها سوى تعبير عن الأفكار والتعارضات الأشد تحريداً . فالصورتان الاساسيتان هما خط افقي وشحطة طويلة ومكسورة ؛ وتحمل الصورة الأولى اسم يانغ Yang والثانية Yin بين ؛ وانا نجد التعيينات ذاتها لدى فيثاغورس ؛ الوحدة ، الثنائية . ويكرّم الصينيون هذه الصور كثيراً بوصفها مبادئ او عناصر كل شيء ؛ انها حقاً التعيينات الأولى بعد التعيينات الأشد سطحية . ويجري جمعها أيضاً لتشكيل 9 ثم 64 صورة أخيراً . الأربع الأولى تسمى يانغ الأكبر ، يانغ الأصغر ، بين الأصغر ، بين الأكبر ، وهي تعبّر عن المادة ، التامة والناقصة ؛ وبدورها تنقسم كل من هذه المواد الى مادتين ؛ وهكذا فان يانغ الأكبر معناه القوة والشباب ، ويانغ الأصغر معناه ضعف المادة التامة ، وكذلك بين الأكبر معناه قوة المادة الناقصة وبين الأصغر ضعفها . وان الصور الثماني للمؤلفة من خطوط مرتبطة بثلاثة تسمى Kuà كوا . واليكس دلالتهما : كوا الأول الذي يحتوي على يانغ الأكبر وحل يانغ ثالث ، هو السماء Kien ، والثاني هو الماء الطاهر Tui ، والثالث هو النار للمحض Li ، والرابع الرعد Tshin ، والخامس الريح Siun ، والسادس الماء Kan ، والسابع الجبال Ken ، والثامن الأرض Kuen ، ويمكن القول ان كل شيء خرج من الوحدة والثنائية . ويطلقون على الخط الأول اسم طاو Tao اصل كل شيء او العدم . ولكننا نرى جيداً في الكوا الرابع اننا نتجه نحو الواقعية التجريبية او بالحري اننا ننطلق منها .

كما نصادف في الكتب الصينية القديمة فصلاً عن الحكمة ؛ جاء فيه ان كل الطبيعة قد تشكلت من عناصر خمسة وهي : النار ، الخشب ، المعدن ، الماء والتراب ؛ ونلاحظ ان كل شيء مختلط هنا

(1) I, 3 ، إضافة : « كذلك نجد عندهم الافكار الممثلة بأعداد ؛ لكن الصينيين اعرّبوا هم أيضاً عن تفسير رموزهم - ان التعيين ظاهر ، متخارج . ولقد جرى عرض المجرّدات البسيطة العامة عرضاً غامضاً على فكر كل الشعوب التي بلغت مبلغاً معيناً من الثقافة » (X111, 106) .

وملتبس ؛ وبوجه علم هذه ليست طريقة للتعبير عن الأفكار .

ثم نلاحظ ان هذه الفلسفة الصينية لم تكن تقدم سوى أخلاقية فقيرة جداً . واضمحها هو كونفوشيوس Confucius الذي كان وزيراً لدى الامبراطور لزم من معين ثم استبعد ؛ عندئذ عاش في عزلة مع تلاميذه . ويوجد في كتبه كثير من الحس السليم وبوجه خاص اخلاقية شعبية ؛ ولكننا نجدنا في كل مكان وحتى على نحو أفضل ؛ وان بعضاً من خطابه ليس بدون روح ، لكنها لا تقدم شيئاً مرموقاً ؛ فلا نجد فيها تنظيراً فلسفياً ؛ زد على ذلك ان كونفوشيوس كان بالحري رجل دولة صليماً .

كان منطقتنا ان بعض الشعوب كانت قد استعملت الاعداد والصور الهندسية للتعبير عن الجوهر . ولا يمكن للفكر ان يتقدم كثيراً عندما تفصح عنه بهذه الصور ، ذلك لان الجوهر الذي يمكنها التدليل عليه يكون في الدرجة الدنيا . ان فكرة اللامتناهي ، الخلود مثلاً ، لا تحتاج الى رموز لتكون متجلية في عبارة ومفهومة . والدائرة لا تعبر عنها الا بشكل فقير جداً ؛ اذ كل خط آخر يعده على نفسه يصلح هو أيضاً لذلك ، ان فكرة الخلود يمكن التعبير عنها بالكلمة .

II

وان الاسطوري كاسطوري والاشكال الاسطورية في الفلسفة يمكن اذن استبعادها من بحثنا .

[ج) الأفكار في الشعر والدين]

وما يستحق ان يلحظ في المقام الثالث هو ان الدين كالشعر يحتوي على أفكار ؛ والدين لا يظهر فقط على طريقة الفن ، كما هو حال الديانة الاغريقية بشكل خاص ، بل يتضمن أيضاً أفكاراً وآراء عامة ؛ ويحدث الشيء نفسه في الشعر (نعني الفن الذي تكون اللغة أداته ، من حيث التعبير عن الأفكار ؛ فنجد لدى بعض الشعراء أيضاً أفكاراً عامة عميقة ؛ وان افكاراً من هذا النوع مثلاً حول القدر عند هوميروس وفي التراجيديات اليونانية ، حول الحياة والموت ، حول الوجود والزوال ، الولادة والوفاة ، هي افكار مجردة حقاً وهامة ، غالباً ما نجد تمثيلات صورية لها في الاشعار الهندوكية مثلاً . ولكن حتى هذا النوع لا يتوجب علينا اعتباره وتناوله في تاريخ الفلسفة . فمن الممكن الكلام عن فلسفة عند اشيل Eschyle ، اربيدوس ، شيلر ، غوته الخ . ولكن هذه الأفكار هي بالحري افكار عارضة من جهة ولا ينبغي لها الدخول في نطاق بحثنا هذا ، فهي تصورات عامة للحق ، للمصير البشري ، للأخلاق الخ ؛ ومن جهة ثانية لم تصل هذه الأفكار الى

شكلها الصحيح ؛ والحال فإن الشكل للنشود هو الشكل الفكري ؛ وان ما نجلده معبراً عنه فيها يجب ان يكون الشيء الأخير ، الاساس المطلق ؛ وهذا ليس هو الحال بالنسبة الى الأفكار المزعومة التي تفتقر الى التباينات والعلاقات المتبادلة . وأما عند الهنادكة فإن كل ما يتصل بالفكر هو في حالة التباس قصوى .

I

ان ما ينبغي علينا اعتباره هنا باختصار هي ثانياً الأفكار التي تظهر في الدين ذاته كأفكار بدون غطاء رمزي . ففي الدين الهندوكي بوجه خاص نصادفُ تعابير صريحة عن افكار عامة جداً . ولقد قيل في هذا الصدد ان هذه الشعوب كانت تمكك فلسفة بالمعنى الدقيق للكلمة . وبالقول نجد في الكتب الهندوكية أفكاراً عامة مفيدة ؛ وهذه الأفكار تنحصر في نطاق المجردات كالوجود والولادة والزوال وتمثل حركة دائرية . ان صورة الفينيق Phénix مشهورة عالمياً (1) ، هي صورة ما يمينا ، فلولت داخل ضمن الحياة ، والحياة تصبح موتاً ، والموت حياة ، والوجود يتضمن مسبباً للنفي ، والنفي يتضمن الإنبات ، الايجاب ، كلاهما ينقلب الى الآخر والحياة عموماً لا تكمن إلا في هذا النوع من الفعالية وهذا الجدل Dialectique - هاكم دور التمثلات الذي يتحرك فيه الفكر الهندوكي ؛ وما هذه الا أفكاراً عامة ، لكنها مجردة كثيراً ؛ والحقيقة انها لا تظهر الا عرضياً ، وهي لذلك ليست من الفلسفة بشيء ؛ لان الفلسفة لا تكون الا هناك حيثما يغدو الفكر من حيث هو فكر اساساً وجذراً لكل الباقي ؛ وهذا لا يسري على هذه التمثلات .

ليست غاية الفلسفة فقط تكوين افكار من شيء ما اي ليست موضوعاً كائناً في الاساس كمادة جوهرية ، مفترضة ، بل غايتها هي الفكر الحر ، الشامل بحيث يكون المضمون فكراً أولاً ، ومن ثم يكون الفكر هو الأمر الأول الذي به يتعين كل شيء (2) . ان الفلسفة هي الفكر الذي يفتكر من تلقاء ذاته ، الكلي الذي يتعين تلقائياً . ولا ريب في اننا نجد لدى كافة الشعوب افكاراً عامة حول الجوهري ، ونجد لدى الاغريق مثلاً فكرة الضرورة المطلقة ؛ انها علاقة مطلقة ، كلية وتعين للفكر ؛ ولكن هناك مواضيع الى جانب هذا الفكر ، يفترضها في الحدس ولا يفصح عنها اذن الا بنسبة وصلة . ويرى الاغريق ان الضرورة لا تعتبر الوجود الحقيقي ، الشامل كل شيء . فمن الممكن ان تكون هذه الأفكار العامة ذات وزن ، ولكن يتوجب عليها أيضاً ان تتضمن دلالة الوجود ، الكائن المطلق ذاته ، وإلا فلا تكون من الفلسفة . اذن سترك جانباً افكار الفرس والصينيين وكذلك افكار الهنادكة ، نعني افكار الشرق برمتة .

(1) I, 3 إضافة : وصلتنا من الشرق عموماً (XIII, 107) .

(2) I, 3 إضافة : يجب التفكير بما هو مطلق في الفلسفة (XIII, 107) .

ان الافكار التي تستمد اصلها من الدين والكنيسة المسيحية لا تهمنا هي ايضاً . صحيح ان آباء الكنيسة كانوا فلاسفة كباراً ويدين لهم ثمرو المسيحية كثيراً ؛ لكن فلسفتهم تنحصر داخل معتقد محدد سلفاً ، معطى ، يشكل قاعدتها . كذلك لا نلاحظ عند المدرسين فكراً حراً يستمد اصوله من ذاته ، ويبنى ذاته بذاته ، وانما نراه بخلاف ذلك قائماً على افتراضات من كل نوع .

كذلك نجد في الدين المسيحي ، لدى الآباء والمدرسين ، افكاراً فلسفية ؛ انها افكار عميقة وتنظرية وهي لا تتناول الشروط الخاصة فحسب ، بل تتناول ايضاً طبيعة الله ذاته ؛ وان معرفة هذه الافكار ذات فائدة كبرى بالنسبة الى تاريخ العقائد ؛ لكنها لا تدخل في تاريخ الفلسفة . الا انه ينبغي النظر في شان الفلسفة المدرسية والتوقف عندها اكثر من فلسفة الآباء . فالافكار الفلسفية النظرية هؤلاء اما انها تنسب الى فلسفات أخرى ، موجودة لذاتها ، يجب ان تدرس في مكانها ، في شكلها الاول ، كالأفكار الأفلاطونية مثلاً في المرتبة التي وضعها فيها افلاطون ؛ ومن جهة ثانية ان هذه الافكار النظرية مستخلصة من المضمون النظري للدين بالذات ، المضمون الذي هو مركزه بالذات ، والذي ينسب الى المعتقد ، والايمان بالكنيسة (1) . ان هذا المضمون صحيح بالنسبة الى ذاته ، لكنه لا يستند الى ذاته ، الى الفكر كفكر ؛ وسنرى لاحقاً ان جوهر الدين لا يمكنه ان يدرك بالفكر ، وانه عندما يسمى عقلاً انما يعتبر الدين عقله ، فيجعل المضمون النظري للدين سطحياً وثلاثياً بينما يعلن انه سيده وربّه . ان مضمون الدين المسيحي لا يمكن ادراكه الا بالتفسير . والحال اذا فكر آباء الكنيسة من داخل العقيدة المسيحية بالذات ، من داخل الايمان المسيحي ، فان افكارهم ذاتها هي من اصل نظري سابق . ومع ذلك فان المضمون لا يستند الى ذاته ، وهو غير مبرر بالفكر نفسه ، لكن التبرير الأخير لهذا المضمون هو المعتقد السالف الذي اقامته الكنيسة وافترضته . والفلسفة المدرسية اكثر استناداً الى ذاتها ، ولكنها لا تتعارض بعد مع عقيدة الكنيسة ، بل تتوافق معها . وبشكل نسبي كان يُفترض بالفكر ان يبرهن بنفسه ان الكنيسة كانت قد اقامت الحقيقة

(1) I, 3 إضافة : في الحقيقة ، انها ليست من الفلسفة ، الفلسفة كفكر كاف لذاته ؛ لكنها تعمل بحسب مثل يعتبر صلباً من قبل - سواء لدحض افكار ومقترحات أخرى ، او للمدافعة ضدها وبواسطة الفلسفة عن معتقدها الديني الخاص - ؛ وهكذا لا يتعرف الفكر الى نفسه ولا يقدم نفسه كشيء نهائي ، كانه الحد المطلق الذي يصل اليه المضمون ، كانه الفكر المتعين من الداخل (X III, 108) .

اليكم اذن ما اردت قوله قبل الانتقال الى عرض تاريخ الفلسفة . فقد شدت بوجه خاص على نقطتين في العلاقات الأخيرة بالفلسفة . كانت النقطة الأولى تناول العنصر الشكلي ، الفكر الشخصي عموماً في العلوم الطبيعية وفي الفلسفة الشعبية ؛ وكان الشكل مشتركاً بينهما وبين الفلسفة : لكن تطور المضمون ، تطور المادة لا يعتمد أصله من الفكر . ولكن من مكان آخر في الطبيعة ، الشعور ؛ وغالباً ما يؤخذ الحس المشترك كمعيار ايضاً (كما في الفلسفة الايكوسية مثلاً) . والنقطة الثانية متصلة بالجواهر الذي يملكه الدين بوجه خاص شراكة مع الفلسفة . ويفتقر هذا الجوهري الى الشكل الفكري ؛ اذن لا يبقى امام الفلسفة سوى الجوهري في شكله الفكري .

فمن جهة ، كانت غاية هذا العرض فصل الفلسفة عما هو مقرب منها ، حقاً ، لكنه لا ينتسب الى الفلسفة ولا الى تاريخها ، ومن ثم الإشارة والتنبيه في هذه المواد المتقاربة الى اللحظات والفترات التي تتعلق بمفهوم الفلسفة ، حتى يتخلص هذا المفهوم منها ؛ زد على ذلك ان اللحظات هذه موجودة في هذه المواد بشكل لا واع ، جنيفي وبدون تناسق ؛ وهذه اللحظات هي التي سنتناولها الآن . لقد كان أحد تلك المجالات المتقاربة مجال العلوم الخاصة التي يمكنها الانتساب الى الفلسفة لأن فيها تتم الرؤية والتفكير ذاتياً وتلقائياً ، فننكب عليها ونحن نلاحظ ونحكم ونفتكر ، ونحيط بها بأنفسنا ، ونعتبر هذا التطبيق وهذا الفهم وهذا الاقتناع المترتب على الاسباب بمثابة الدرجة الأخيرة . وفي المجال الثاني كان الدين ، المضمون ، يشكل القرابة ؛ لأن الدين يشارك الفلسفة بالمواضيع الكلية التي تهتم الروح ، لا سيما موضوع الله . فمب جهة تتعلق القرابة اذن بالشكل ، ومن جهة ثانية بالجواهر . ولقد استبعدنا هذين المجالين لأنها لا يشتركان مع الفلسفة الا بالشكل أو الجواهر - فهما وحيدا الجانب . فالفكر المستقل في المجال الأول لا ينتمي الى الفلسفة لأن مضمونه ليس عاماً البتة ، ولأنه ليس الا فكرياً شكلياً وذا شكل ذاتي ؛ وأما المجال الآخر الذي تعتبر قرابته مع الفلسفة من النوع الموضوعي فلا يمكن اعتباره من الفلسفة لأن لحظة الفكر الشخصي ليست أساسية فيه . ان مضمون الدين ، حقيقته ، موضع اعتبار وتمثل واعتقاد . والاقتناع لا يتوقف في هذه الحالة على الفكر الحر ، المنتشر بذاته . فالمجال الثاني يفتقر الى اللحظة الأولى .

إننا نرى بذلك ما يشكل عموماً ماهية الفلسفة ؛ فهي تستلزم بالتالي اللحظتين معاً ، وحدتها ،

تداخلها المتبادل . وإننا لنرى في التاريخ من جهة الإيمان بمضمون الدين الذي يكون شكله اسطورياً مصوراً تارةً ويكوناً تاريخياً تارةً أخرى ، ومن جهة ثانية نرى حركة العقل ، نشاطه لمعرفة طبيعة الروح ، نعني الفكر ، لكنه فكراً غارقاً في المادة المنتهية . ان ما ينقسم إلى جزئين في الوعي العادي إنما توحده الفلسفة ، وبذلك توحد أحد الحياة واليوم المستهل ، المتفتح - الأحد يوم يكرس الإنسان مشاعره للأبدى ، فيتصل بالالوهة ويجعلها تستوعبه هو وفرديته وفعاليتها ، متخلياً عن ذاته بكل تواضع - والنهار الطالع حيث يكفي الإنسان ذاته - يكون سيد نفسه ، ويفرض فوائده ويقول بمقتضى الغاية التي ينشدها . لكن هذين الاتجاهين ، احدهما يتجه نحو الأبدى والآخر نحو الأرض ، بواسطة شكل الفكر الحر ، إنما يخلقان مضمونها بذاتها ، وهذه هي غاية الفلسفة .

3) فصل الفلسفة الشعبية عن الفلسفة (

كذلك لا بد من ذكر عامل ثالث يبدو موحداً في ذاته العاملين الآخرين ، وبه تتصل الفلسفة بالمعروفة الوثقى ، هو عامل الفلسفة الشعبية . إنها تتناول أولاً مواضيع من النسق الكلي ، الله والعالم ، وتدأب على اكتشاف القوانين العامة في ما هو خاص ، وبالتالي تليّم بأحدى اللحظات ، بالكلي . لكنها في المقام الثاني تمثل اللحظة الأخرى ، الفكر أيضاً ، الذي ينتشط لمعرفة هذه المواضيع . وإن ما يجب أن يتصرها بوصفه الحقيقة إنما ينبع من الإدراك . فهي إذن تجمع اللحظتين المشار إليهما سابقاً . ولكن ينبغي علينا أيضاً استبعاد هذا النوع من الفلسفة . وبالأجمال يمكن الاستشهاد هنا بأعمال شيشرون . إنها نوع من الفلسفة التي لها مكانتها ، التي يمكنها أن تنتج جمالاً وروعة ؛ هي فلسفة إنسان مثقف اكتسب خبرة واسعة في الحياة وفي مشاعره وتأمل فيها ، ولاحظ ما يحدث في العالم ، وعرف ما له قيمة ، وما ينظر إليه كأنه الحقيقة والذي يقدم للإنسان رضى حقيقياً . إنسان بروحية مستبصرة قال رأيه في الأمور الانسانية والشؤون الروحية البالغة الأهمية (1) . ومن جهة ثانية يمكننا أن نضع أيضاً في هذه المجموعة الصوفيين والرائيين الذين افصحوا عن رؤياهم ، عن حبههم الخالص وخشوعهم العميق ؛ لقد قاموا بتجارب في أقاليم الاحساس العليا ؛ ويمكنهم ان يحيطوا علماً بما رفعهم الى مصاف هذا الخشوع ويمكن لوصفهم او تصويرهم ان تكون له مضامين من اعمق واحسن ما يمكن ، كما هو مثلاً حال كتابات باسكال Pascal الذي اعطى السدليل في افكاره Pevsces عن آراء بالغة العمق . ولكن هذه الأعمال الذي تبدو جامعةً للحظتين معاً إنما تقتصر الى شيء أيضاً . فلو نظرنا الى ما تشده كتابات شيشرون في الواقع نرى انه ما رسخته الطبيعة ورسمته في الانسان (2) وأنه يركز على غرائز واهواء الخ .

(1) 3, I ، إضافة : على هذا سيكون ذا قيمة كبيرة .

(2) 3, I ، إضافة : يبدو شيشرون كريماً جداً في هذا الصدد (XIII, 110) .

كذلك يتحدث المحدثون عن الغريزة ، الغريزة الاخلاقية ، الشعور بالحق ، بالواجب الخ . ويقال إن الدين يقوم على الشعور ، أي على ما هو ذاتي وليس على ما هو وظيفي ، وأن وعي الإنسان المباشر لله هو الأمر الأخير ، السبب النهائي . ويرى شيشرون أن حق الناس يقدم على الوفاق ، التوافق الضمني بين الشعوب Consensus gentium ولا ريب أن هذه الدعوة إلى الإجماع الكلي غالباً ما يتم استبعادها في الفلسفة الجديدة من هذا النوع لأنه ينبغي على كل فرد أن يعتمد على نفسه ، أن يركز على ذاته . وهكذا يرد كل شيء إلى الشعور ، إلى ما يشعر به كل فرد على الفور . يضاف إلى ذلك أن ما يتجلى ويظهر إنما هي الأسباب ، الدلائل التي تستند محمداً في نهاية الأمر إلى شيء فوري ، مباشر . إذن لا مناص في الفلسفة الشعبية من فكر شخصي ، من اقتناع ومضمون مستخلصين من ذاته . ولكن لا بد لنا أيضاً من استبعاده من الفلسفة كما سبق القول ؛ لأن المنهل الذي تنهل منه هو المنهل ذاته الذي هملت المجالات الأولى المتقاربة ؛ ففي المجال الأول كانت الطبيعة والتجربة هي المنهل ، وفي المجال الثاني كان الروح ، ولكن المضمون كان معطى ؛ وكانت السلطة هي المورد الذي كان يتراعى للوحي . وكذلك في هذا المجال المتقارب الثالث كانت السلطة هي المورد ، وهي في الحقيقة السلطة الطبيعية ، الداخلية ؛ إنما القلب ، عواطفنا ، غرائزنا ، استعداداتنا ، نعني وجودنا الطبيعي ، ذاتنا ، أننا في شكلها المباشر ، القوة الداخلية التي تقودنا إلى الله . وهكذا ، هنا أيضاً ، يرتدي المضمون ، الله ، الحق ، الواجب ، الخ . وجهاً ما يزال طبيعياً . وبالتالي كل شيء موجود في شعوري ، ولكنه ضمني فقط ؛ كذلك في الأسطورة يوجد المضمون كله ، ولكنه في الحالتين موجوداً في صورة ليست هي الصورة الحقيقية . وإذا كان المضمون لا يركز إلا على الشعور فإنه يرتدي عند هذا الإنسان هذا الشكل وعند ذلك شكلاً الآخر ، وبالتالي فإن الذي يقرر هو الارتجال الذاتي . وهكذا لا يمكن التسليم بالمضمون في الفلسفة ، فهو يفتر إلى شكل الفكر . أن قوانين الدولة ومعتقدات الدين هي هذا المضمون ، وذلك كما هو محمّد وكما يصل إلى الوحي بطريقة أحسن تمييزاً لأن هذا التمييز يزيل الاحتياط أو الارتجال الذاتي . إذن هذه الطريقة في التفكير ملغاة في الواقع من أصلها .

ج - تقسيم عام لتاريخ الفلسفة

قلنا إن الفلسفة كانت الفكر ، العلم ، الذي يكون العلم موضوعاً له أيضاً ؛ وبالتالي ليس مضمونُ الفكر الفلسفي ذاتياً فقط ، بل يتضمن الوجود برمته أيضاً . والحقيقة أنه بإمكاننا أولاً التفكير بأن العلم غير متناو ، ولا بد له من أن يكون متعيناً بدقة أو بالحرى أنه يتعين بذاته ؛ وسيتبين تاريخُ الفلسفة كيف تتجلى التعيينات شيئاً فشيئاً في العلم المجرد ، وكيف تتعين هذه العمومية بذاتها أكثر فأكثر وأعمق فأعمق . إن هذا التعيين سيكون أولاً موقعاً فقط ، كما هو الحال عند اللذين بالنسبة إلى جوهر العالم ، المطلق ، القديم الذي جرى تعيينه كواحد . ويأتي ثانياً العلم المنظور إليه ليس فقط كشيء متعين ، بل كشيء يتعين ذاتياً (ليس فقط كشيء متعين ، كواحد) . وهذه الماهية العينية ، هذا التعيين الملموس للعلم ، هي التعيين الأرفع والأصح للعلم أو على الأقل بدايته . إذن جوهرُ الفلسفة وشكلها هما العلم . ويمكننا الاكتفاء مؤقتاً بهذه الماهية .

إن ما يهتَمُ ثانياً هو السؤال التالي : أين تبدأ الفلسفة وتاريخها ؟ هذا ما سنحاول تحديده الآن بعدما استبعدنا ما جرى تقريره من ماهية الفلسفة وما جعل محدداً لها .

I . بداية تاريخ الفلسفة

II

اليكم السؤال من الآن فصاعداً ؛ أين يجب أن يبدأ تاريخُ الفلسفة ؟ إن الجواب جرى تضمينه مباشرة في ما تقدم . إن هذا التاريخ يبدأ هناك حيث يبلغ الفكر في حريته مرتبة الوجود ، عندما يتحرر من الطبيعة التي كان منغمساً فيها فيخرج من وحدته معها ؛ عندئذ يتكون الفكر لذاته ؛ ويعود إلى ذاته فيمكث بالقرب من ذاته (bei sich) .

I

هاكم وفقاً لما قيل الجواب العلم ؛ تبدأ الفلسفة هناك حيث يكون الفكر معتبراً لذاته ، كالعلم ،

الموجود المشتمل على كل شيء ، او حيث يكون الموجود (das seinde) منظوراً اليه في شكل علم ، حيث فكر الفكر ، العلم المفكر بذاته كالوجود الحقيقي يتجلى ، اوحيا يكون العالم ممثلاً في شكل الكلئية ، الشمولية .

I ، 3

- ان البداية الفعلية للفلسفة يجب ان تستتب هناك حيث لا يعود المطلق موجوداً كتمثل ، وانما حيث يكون الفكر الحر - الذي يفكر فيه المطلق فقط - مدركاً لفكرته ؛ نعني الوجود (حتى امكان وجود الفكر) الذي يعترف الفكر به كجوهر للأشياء ، كالشمولية المطلقة والجوهر الملازم للكل ؛ - وهو يدرك كفكر ، حتى لو كان ذلك وجوداً خارجياً . هكذا لا يعتبر الوجود اللطيف ، غير الملموس الذي تصوّره اليهود الها - كل دين هو تفكير - لا يعتبر موضوعاً للفلسفة ؛ وعكس ذلك القضايا مثلاً : ان جوهر او مبدأ الاشياء هو الماء ، او انه النار ، او الفكر .

1827. X 1. 13

III

ان السؤال الأول الذي يطرح نفسه هو : أين يجب علينا البدء بتاريخ الفلسفة ؟ إنه يبدأ هناك حيث يتجلى الفكر في نفاثه ، حيث يكون علماً ، حيث تكون هذه النقطة ، هذه الشمولية هي الاساس ، الحق ، المطلق ، جوهر كل شيء ؛ وان المنطق هو العلم الذي يكون موضوعه الفكر للمحضر ، العلم . ولا ريب اننا اعتدنا عموماً على ان لا نعتبر في المنطق سوى الفكر الذاتي ، الفكر في صورة التفكير الواحي ؛ فتتخيل ان الفكر ليس له قيمة الا فيما يتعلق بالموضوع . ولا ريب ان موضوعنا في الفلسفة هو الفكر أيضاً ، ولكن ليس الفكر من حيث هو شيء ذاتي من حيث هو نشاط داخلي فحسب ، بل موضوعه الفكر في حالته للموضوعية ، العامة ؛ وهكذا فان الفكر والشمولية هما كل لا يتجزأ . فلذا رغبتنا ان نعرف كيف يتكوّن شيء ما ، وكيف هو حقاً ، فإننا نفكر فيه ، ونتتج افكاراً في موضوعه ، ونعترف بجوهره ، بشيء علم فيه . ان انتاج الفكر معناه الاعتراف بالجوهر . انه توسط فكري علم - غاية الجوهر . حتى ان الأفكار في الفلسفة تعتبر بمثابة الجوهر ؛ وتستبعد الحقيقة في شكلها الاسطوري ، شكل التمثل الحسي للجوهر . كذلك فان الدين لا يحيط بالحقيقة في شكل فكري محض ، بل يحيط بها أساساً في الشكل التمثلي . اذن تبدأ الفلسفة هناك حيث يصل الجوهر الى الوعي في صورة فكر محض ؛ هذا هو الحال في العالم الاغريقي .

II

من الوجهة التاريخية يتعلّق ظهور الروح هذا بازدهار الحرية السياسية ؛

والحرية السياسية ، الحرية في الدولة تبدأ هناك حيث يشعر الفرد بأنه فرد ، ويشعر الذات بأنه ذات وسط العامة ، او هناك حيث يظهر وعي الشخص ، وعي الانسان بأن له في ذاته قيمة لا متناهية - عندما اطرح نفسي على نفسي ، ويكون لي قيمتي بذاتي فقط . وان التفكير الحر في الموضوع ، الموضوع المطلق ، العام ، الجوهرى ، يكمن هنا أيضاً . ان الافتكار هو التعميم ؛ والتفكر معناه اذن التعين الذاتى بنحو عام ، معرفة الذات كشيء عام - علمي بأنى شيء كلي ، لامتناه - او أيضاً الافتكار بالذات ككائن حر قوامه بذاته . ان لحظة الحرية السياسية ، العملية كائنة هنا . كما أن الفكر الفلسفي يتصل بالحرية السياسية من حيث انها تظهر أيضاً كفكر للموضوع الكلي ، ان الفكر يتعين كفكر عام ، يعني :

(أ) انه يجعل من العام موضوعه او انه يعمم ما يكون موضوعاً ، وهو يعين الطابع الخاص لاشياء الطبيعة كما تكون ماثلة في الوعي الحسي ، تعييناً عاماً ، بوصفه فكراً ، فكراً موضوعياً . انه ما يكون موضوعياً ولكن كفكر .

(ب) اليكم التعيين الثاني ، اعني انني اعترف بهذا العنصر العام ، اعني ان الفكر يعرف ، ان هذا يحدث . ان هذه الصلة الوطيدة التي تعرف وتعلم ، عموماً ، لا تظهر إلا بقدر ما يظل هذا الشيء الموضوعي موضوعياً بالنسبة لي ، وبقدر ما اتمسك به وابقية كذلك بالنسبة لي . انني افكر بهذا الشيء ، وهو في هذا النطاق شيئى ؛ وهو وأن يكن فكري فهو مع ذلك الكلي المطلق بالنسبة لي ؛ وبقدر ما يكون هذا الشيء حاضراً موضوعياً ، أكون أنا شخصياً مفكراً بنفسى فيه ، أكون أنا نفسى داخلاً في هذا اللامتناهى وأكون وعياً له في الوقت نفسه . هكذا أحيط بالوجهة الموضوعية ، كما أحيط في الآن ذاته بوجهة المعرفة وأتمسك بهذه الوجهة . ان في ذلك يكمن الرابط العام الذي يوحد الحرية السياسية مع ظهور حرية الفكر .

ان هذا التعيين العام هو هذا التعيين المجرد لبداية الفلسفة ، لكن هذا التعيين الأخير هو في الوقت نفسه تعيين تاريخي ، هو الشكل الملموس لشعب ما يكون لمبدئه هذا التعيين ، وبالتالي يشكل ميلؤه ويكوّن وعي الحرية . ان شعباً كهذا يؤسس وجوده - هنا على المبدأ هذا . ولا قوام للدستور

شعب ما ، ولا لتشريعه وحياته بأكملها إلا بالطريقة التي يتصورُ الروح بها ذاته ، ألا في اللقولات التي يتعرف بواسطتها الى نفسه . والحال ، عندما نقول : ان ظهور الفلسفة يستلزم وعي الحرية ، إنما يترتب على ذلك ان الفلسفة تتطلب شعباً يقوم وجوده على هذا المبدأ ؛ وبهذا المهدف نسال عما يكون الفكر بالنسبة الى هذا الوجود ذاته ، بالنسبة الى ذاته ، نحني ان الروح يفصل عن العنصر الطبيعي ، وانه لم يعد منغمساً في المادة ، في الخلدس ، في المشيئة التي هي طبيعة . اذن الشكل الذي يسبق هذه الدرجة يكون ، بمقتضى ما سبق قوله ، هو وحدة الروح والطبيعة . وبما ان هذه الوحدة قديمة فإنها لم تكن الوحدة الحقيقية في البداية . وينخدع جميع اولئك الذين يعتبرون وحدة الروح والطبيعة كأفضل موقف للوعي . والحري القول ان هذه الدرجة هي الأدنى ، الأقل حقيقةً ، فهي ليست من نتاج الروح ذاته . وهذه حالة الشرق ومواقفه بوجوه عام . ولكن الشكل الأول لوعي الذات الحر الروحي ، بعد بداية الفلسفة ، إنما نجده لدى الأغريق .

ستقدم بعض الشروحات حول الشكل البدائي عموماً .

II

اذن في التاريخ تظهر الفلسفة هناك حيث تتوفر الدساتير الحرة . فنلاحظ الشرق أولاً . ففي العالم الشرقي ليس من السوارد الكلام عن الفلسفة بالمعنى الدقيق للكلمة ؛ لانه للإشارة الوجيزة الى طابعها يرتفعُ الروح كثيراً في الشرق ، ولكن الشرط ، الوضع هو ان الذات ، الفاعل ، الفرد ليس شخصاً ، ولكنه موجهٌ لكي يتلاشى في الموضوع . وان ما يسودُ هنا هو العلاقة المادية الجوهرية . والمادة ممثولة فيه اما كشيء فوق الحس ، كفكر ، واما على نحو اكثر مادية . إن شرط الفرد ، الخاص ، هو ان يكون سلبياً فقط بالنسبة الى الجوهري . وان ارفع نقطة يمكن ان يبلغها فرد من هذا النوع هي السلام الأبدي الذي يكمن فقط في كون الفرد ينعدم في المادة ، والوعي يتلاشى ويمحي ، ومن ثم ينعدم الفرد ، وكذلك يزول الفرق بين المادة والذات . والشرط الأعلى هو اذن حال اللاوعي . اذن طالما أنَّ الأفراد لم يبلغوا هذا الخلاص ، السلام ، وما يزالون موجودين وجوداً دنيوياً فإنهم يكونون خارج هذه الوحدة بين الجوهري والفرد ؛ ويكونون في الشرط ، التعيين الذي هو شرط الحرمان من الروح ؛ انهم يفتقرون الى الجوهر ؛ ومن حيث الحرية السياسية فإنهم محرومون من الحقوق . اذ ليس للارادة هنا أي شيء جوهري ، وإنما هي متعينة من جراء الاعتياد والعرض في الطبيعة (كالطبقات المغلقة مثلاً Castes) ؛ - هذه حالة

تفتقر داخلياً الى الوعي .

هذا هو الشرط الاساسي للطبع الشرقي . فالمادة الجوهرية هي وحدها ايجابية ؛ والفردى هو ما يكون بدون جوهر ، ما يكون عارضاً ؛ ليس هناك حرية سياسية ، حق ، اخلاق حرة ، وعي محض ، فكر ؛ وحتى يظهر ذلك كله ، لا بد من بروز الذات كوعي في مواجهة المادة الجوهرية وبالتالي يتم الاعتراف بها على هذا النحو . ان العلم بذاته غير موجود في الطابع الشرقي . الذات غير موجودة فيه لذاتها وليس لها بذاتها أية قيمة في وعيه الذاتي . لا شك ان الذات الشرقية يمكن ان تكون عظيمة ، كريمة ، سامية ؛ ولكن النقطة الرئيسة هي ان الفرد ليس له حقوق البتة وان ما يفعله بنفسه هو من تعيين الطبيعة او الاعتبار . فليس الكرم وسمو النفس واعظم الاستعدادات لدى الشرقي الا من صنيع الخاطر وبالنتيجة من صنيع المصادفة . هناك غياب للحق والأخلاق اللذين يتعيّنان موضوعياً ، وضعياً ، ويجب على كل فرد احترامهما ، واللذين لهما قيمة بالنسبة الى كل فرد ، وبهما يتم الاعتراف بكل شخص . وعندما يتحرك الشرقي يتمتع بامتياز الاستقلال التام ، اذ ليس هناك شيء محدد ومتعين . وكلما كانت مادته الجوهرية حرة وغير متعينة ازداد استمتاعاً بالعشوائية والاستقلالية . كذلك قلما تتميز هذه المادة الحرة وكذلك قلما تتميز حرّيته بطابع الموضوعية الذي يكون صالحاً للجميع عموماً . ان ما يشكل عندنا الحق ، الاخلاقية الاجتماعية ، الدولة ، موجودة هناك في شكل جوهرى ، طبيعى ، أبوي ، نعتي بدون حرية ذاتية . كذلك غير موجودة الأخلاق او ما نسميه الوعي . ان هذا الشرط هو نظام طبيعي فاسد يتقبل الأسوأ والأشرف جنباً الى جنب . وهناك يحتمل الارتجال المرتبة العليا .

I

قلنا اننا وجدنا وحدة الروح والطبيعة أولاً . فما معنى هذا بشكل أدق ؟ ان الروح هو وعي ذاتي ، وهذه الصفة ، وعي للأغراض ، للغايات الخ . اذن هو وعي يتمثل يريد ويرغب . وطلما ان الوعي موجود عند هذه الدرجة ، فإن مجال تمثله وكذلك مضمون إرادته يكون متاهياً ؛ إنه اذن شيء متلو . ان شرط الروح الغارق في الطبيعة يتضمن بذاته مباشرة تناهي العقل والارادة . هوذا تعيين الشرق ؛ فلا بد من معرفته حتى لا تعتبر هذه الوحدة بمثابة الحالة الأكمل ؛ انها حالة التنامي الأعظم . وبالتالي ما هي الأهداف التي يمكن ان ينشعها وعي من هذا النوع ؟ ما تزال هذه الأهداف

هنا بدون اي شيء علم في ذاته . فلذا طلبت الحق ، الأخلاقية الاجتماعية ، الخير ، إنما اطلب شيئاً عاماً ؛ لان الحق ، الأخلاقية الاجتماعية الخ . هي امور عامة ، أهداف لم تعد من الخواص الطبيعية . ولا مناص للدلالة من الارتكاز على طابع العمومية هذا . فلذا كان لشعب ما قوانين مؤسسة على الحق ، فان العلم يغدو موضوعاً في هذه الحالة ؛ وهذا يفترض ان الفكر قد توطد . ان شعباً كهذا ينشد أموراً عامة ويفتكر بها . واذا تطلبت الارادة العلم فعندئذ تبدأ بالتححر لان الارادة العامة تتضمن علاقة الفكر (نعني العلم) بالعلم . وهكذا يكون الفكر ، الروح في ذاته ، حراً . فمن ينشد القانون ينشد حريته . فالشعب الذي يريد ان يكون حراً ، يلحق رغبته وغاياته الخاصة ومصالحه بالارادة العامة ، نعني بالقانون . وبخلاف ذلك ، عندما لا يكون موضوع الارادة علماً ، يترتب على ذلك وجهة الحرية تكون غير موجودة بعد ؛ فلذا كان ما نريده موضوعاً خاصاً ، تكون الارادة متناهية ؛ ويدخل تنامي الارادة هذا في طبع الشرقي . ان حرية الارادة لا تبدأ الا هناك حيث يغلب الفكر حراً لذاته ، حيث يتحقق ما هو علم . والخلاصة ان الطبع الشرقي ، الروح المستغرق في الطبيعة ، المنظور اليه من زاوية الارادة ، هو طبع ملحق بالتناهي .

ان الارادة ترغب في ان تكون متناهية ، فهي لم تترك ذاتها بعد كإرادة عامة . عندئذ لا يوجد سوى طبقة مغلفة من الاسياد وطبقة أخرى من الخدم ، إنه مجال الاستبداد ؛ وحين يُعبّر عن ذلك بحدود شعورية إنما يعني ان الخوف هو للمقولة السائلة . وطالما ان الروح للمستغرق في العنصر الطبيعي لا يكون حراً لنفسه بعد ، لكنه ما يزال واحداً مع الخاص ، مع هذا المتناهي وما يزال مشوباً به ويكون واعياً انه يستطيع ادراك ذاته على هذا النحو ، فإن هذا المتناهي يكون قابلاً للتخبط ويمكنه ان يطرح نفسه كقبيض . ان هذا الشعور بالنفي ، الشعور بأن شيئاً لا يمكن استنباه في الانسان . وبالتالي لا يمكن استنباه الانسان نفسه . هو بوجه علم الشعور بالخوف . وعلى العكس تكمن الحرية في عدم البقاء في المتنامي ، تكمن في الوجود لاجل الذات ، في وجود لا متناهياً ؛ وهذا ما لا يمكن انتقاده . ان ما يسود في الشرق هو اذن الخوف والاستبداد . ان الانسان يخاف ويهاب ، او انه يسود بفعل التخويف ؛ فهو اذن خادم اوسيد ، والاثنان يقفان عند الدرجة نفسها ، فليس الفرق بينهما إلا فرقاً شكلياً ولا يمكن الا في تفاوتات القوة والطاقة والارادة . ان ارادة السيد تتوقف على مصلحته الخاصة ؛ ويمكنه ان يرغب في التضحية بكل ما هو متوافر في سبيل مصلحته الخاصة . وبما ان هدفه متوافر ، فان ارادته تكون عارضة ؛ اذن مشيئة السيد مرتجلة لانها وهي المتضمنة في اهداف متناهية ، لا تتحرك الا بواسطة التخويف والترهيب . اذن الترهيب يوجب علم هو للمقولة السائلة في الشرق .

للدن في الشرق نفس الطابع بالضرورة ؛ فلحظته الرئيسية هي الخوف من الرب الخوف من السيد ؛ وهو لا يستمد اصله من هذا الخوف فحسب ، فهو علاوة على ذلك لا يخرج منه ، لا يتركه .

« رأس الحكمة مخافة الله » يقول الكتاب (1) ؛ هذا صحيح ويجب على الانسان ان يعرف الخوف ، ان يشعر به ويعاناه . ولا بد له من ان يعرف غايات تناهية في تعيين المتناهي ، في النفي ؛ وكذلك لا بد له من ان يتخطاها ويتجاوزها ؛ واذا تخلّ عنها كغايات أخيرة ، فإنه لا يعود مرتبطاً بالنفي ، بل يغدو متحرراً من الخوف ؛ وعندئذ لا يعود فيه شيء من الممكن انتقاده . ولكن اذا لم يكن الخوف هو البداية فحسب ، وإنما هو الحد ، اذا كان هو المقولة السائدة ، عندئذ يستتب شكل الاستبداد ، العبودية . وعندئذ سيرتدي الدين هذا الطابع أيضاً . وبالتالي على قدر ما يكون الدين مُرضياً سيكون هو نفسه متناهياً في هذه الدرجة ، اي داخلاً في العنصر الطبيعي . فمن جهة يجري شخصية قوي الطبيعة لدى الشعوب الشرقية وتمجيدها ؛ ومن جهة ثانية ، اذا كان الوعي مرتفعاً الى فوق بالتجمل اللامتناهي ، صار الخوف من هذه القوة هو التعيين الرئيسي بحيث يعلم الفرد انه ليس أملك الخوف إلا عَرَضاً . ان هذه الحالة المثلثة في التبعة للمتناهي والبقاء والانفاس فيه ، يمكنها ان ترتدي شكلين ويلزمها الانتقال من طرف الى آخر . وبالتالي فإن المتناهي الموجود لاجل الوعي ، يمكنه اتخاذ شكل المتناهي كمتناهي ، ولكنه يرتدي من جهة أخرى شكل اللامتناهي الذي لا يكون سوى تجريد (لامته مجرد) مشابه للمتناهي لهذا السبب ، ولا يكون الامتناً بالذات . وكما تنتقل عملياً من الارادة السلبية (العبودية) الى النقيض الأقصى ، الى أعظم طاقات الارادة ، الى أعظم قوى الاستبداد الذي يعتبر اعتبارياً صرفاً ، كذلك نجد في الدين الانقياد وراء الحساسية البالغة العمق والفظاظة ، حتى في العبادة ، ونجد من جهة ثانية الحرب الى التجريد الأرفع والأشد فراغاً ، ومن ثم في النفي المحض ، العدم - الأسمى القائم على التخلي عن كل العيني . وغالباً ما يحدث لدى الشرقيين ، ولا سيما الهنالك ، انهم يدفعون هذا التجريد الى أقصاه ، فيقضون مثلاً عشر سنوات في ممارسة التوبة دون اية فائدة روحية أخرى سوى التلذذ العايب بتعذيب الذات ، وجعلها غير حساسة بأي عذاب ؛ او انهم يقضون احوالاً دون التفكير بأدنى فكرة ، دون أي اهتمام ، وبلا وعي ، يتأملون العالم من رأس أنوفهم ، فيغرقون في هذا التجريد الحميم جداً ، في هذا الفراغ الكامل ، في صمت الموت هذا ؛ وعندئذ لا يوجدون إلا في الحدس الداخلي الفارغ ، في التمثل المجرد كلياً ، في العلم التجريدي الخالص ، ولكن هذا التجريد ، من حيث هو سلبي محض ، يعتبر متناهياً كلياً في ذاته ؛ اذن هذا المجمل أيضاً الذي يعتبر سامياً إنما يعود الى مبدأ التناهي . وليس هنا للمجال أبداً للحرية ، للفكر الحر ، وإنما هو مجال الإرادة الاستبدادية ، العرضية ، الاعتيادية ، التي تواجهها الارادة الاشد انسلاطاً - معرفة تناهي الغايات التي بوصفها متناهيات تخضع لغايات متناهيات أخرى . ان المتبدي يتفقد الأفكار التي تأتيه - أحياناً يفعل الخير ليس كقانون . بل وفقاً لعشوائيته . ولم ترتفع الحرية إلا في الغرب فقط ؛ ففيه يعود الفكر الى ذاته ، ويصبح فكراً شمولياً ، وبالتالي يغدو الكلي هو

(1) الاناشيد ، CKI ، 10 .

II

الخلاصة انه لا يمكن ان يكون هناك معرفة فلسفية ؛ لانها تستلزم الوعي ، ووعي الجوهر ، نعني ما هو كلي ، كما افكر به ، كما اطوره في ذاته ، وكما أعينه بحيث اجد في المادة الجوهرية تعييناً في الخاصة واجد نفسي فيها ذاتياً او ايجابياً . إن التعيينات ليست ذاتية فحسب ، وبالتالي ليست مجرد آراء ، ولكن بقدر ما تكون افكاري تكون موضوعية ، جوهرية .

اذن ما هو شرقي يجب استبعاده من تاريخ الفلسفة ؛ ولكنني بوجه الاجمال سأعرض بعض الاشارات لا سيما بخصوص الهند والصين . عادة كنت اتجاهل ذلك كله ، ولكنني منذ امد قريب وجدت نفسي مقلداً على النظر فيه . ففي الماضي كانت تمجد الحكمة الهندية دائماً وكانت تثار حولها ضجة كبرى ، وذلك دون ان يعرف لماذا بالفعل . واليوم صرنا أكثر اطلاعاً وصار ما نعرفه متطابقاً مع الطابع العام . ولكن لا يكفي ان نعارض تلك المدائح الفارغة بالمفهوم العام ، بل يجب اذا أمكن اليوم البدء تاريخياً .

ان الفلسفة بمعناها الدقيق تبدأ في الغرب فقط ؛ الروح يعود الى ذاته ، يغوص في اعماقه ، يطرح نفسه حراً ، حراً لذاته ؛ اذن في الغرب فقط يمكن وجود الفلسفة ، ولا نجد دساتير حرة الا فيه أيضاً ؛ ان الخلاص واللاتناهي الغربيين يتبعان بالنسبة الى الفرد بحيث انه يظل في ما هو جوهرى ، فلا ينخفض ، ولا يكون عبداً ، تابعاً للمادة ، مصيره العدم .

I

في اليونان ارتفعت حرية الوعي الذاتي ؛ وفي الغرب نزل الروح الى نفسه ؛ وفي البهائ الشرقي يحى الفرد ؛ فهو ليس إلا انعكاساً للمادة الجوهرية . وفي الغرب صار هذا النور صاعقة الفكر ، فسقط على نفسه ، ومن هناك انتشر وخلق لنفسه على هذا النحو علله من الداخل .

لقد رأينا انه في مبدأ عام مشابه يرتبط التكوين التاريخي والفلسفة بالرباط الأوثق . اذن لا بد للتعينات ، للحظات التي تشكل الرابط الموحد بين الفلسفة والواقع ، من ان تُعبر بمتنصل وسرعة .

قلنا ان في اليونان بدأ عالم الحرية . واساس الحرية هو ان الروح مفكر بذاته ، وان الفرد يجد في خصوصيته حدس ذاته كفرد كلي ، وان في فرادته يعلم انه كلي ، شمولي ، وان وجوده يكمن في كونه كلاً في الكل . ان كيانه هو كليته ، وكليته هي كيانه . ان الكلية هي هذه العلاقة بالذات التي تكمن في عدم الوجود بالقرب من شيء آخر ، غريب ، في ان لا يكون جوهره في شيء آخر ، بل تكمن في ان يكون قريباً من ذاته . ان يكون وجوده كلياً بالقرب من ذاته ، ذات الكل . ان هذا الشرط للوجود الغريب من الذات ، هو لا تنامي الأنا - الشخصية ، ويشكل هذا التمين للحرية الكائن بالنسبة الى الروح الذي يكتنه ذاته ؛ انه على هذا النحو ولا يمكنه ان يكون بشكل مختلف . فعلم الانسان بانه حر هو أيضاً وجود الشعب ؛ وبموجب هذا العلم يقيم لنفسه علله وقوانين حقوقه واخلاقيته الاجتماعية وكل بقية حياته . على هذا النحو يعلم انه كلياً جوهرياً .

ان مثلاً بسيطاً يكفينا لتبين لماذا يعني ان يكون هذا العلم الذاتي بالحرية بمثابة الوجود للشعب . فنحن نعلم ان الفرد حر ، شخصياً حر ، ونعترف وجودنا من هذه الزاوية فقط وهي أن الشرط الاساسي هو الحرية الشخصية ، وانه لا يوجد شيء يمكنه ان يبطئه وان لا يعترف به ؛ فهذا العلم هو كيانه ، وجودنا . ولنفترض في اوروبا ان سلطاناً يصرف عشوائياً فيخطر على باله استبعاد نصف رعيته ، فلان وعينا سيقول لنا ان هذا لا يمكن حدوثه إلا اذا استعمل القوة الأعظم . ان كل شخص يعلم انه لا يمكن ان يكون عبداً وهو يعلم ان ذلك هو جوهر وجوده . صحيح ان لنا هذا العمر او ذاك ، واننا سيلزبون (1) ، اننا نحيا ، اننا موظفون ؛ ونحن نعلم ان هذا عابر ، ان جوهرنا ليس في ذلك ، بل ان جوهرنا يكمن في ان لا نكون عبيداً (2) . اننا لا نعرف اسماً لكياننا سوى الحرية . هذا التعيين ليس عابراً ؛ ان جميع تعيينات كياننا الأخرى ، كالعمر ، المهنة ، السن . هي عابرة وعرضة للتغير ؛ الحرية وحدها تبقى ؛ ان وعني يعارض المبودية . وبهذا المعنى يكون العلم هذا الذي يملكه الروح مكوناً لكيانه بحيث انه يحتل من هذا العلم شمولية شرطه ، ويرصنه .

وبشكل أدق يكمن هذا التسلسل في كون شمولية الوعي تشكل الحرية . فلذا علمت انني كلي ، علمت انني حر ؛ واذا تعلقت بغريزة او بهوى ، اكون رهيناً لشيء آخر ، وانطلاقاً من غريزي ، من ميلي ، اكون شيئاً خصوصياً ، ولا اكون شيئاً عاماً . عندئذ أجدني في خصوصية ، اضع كياني في خصوصية ، واجدني مرتبطاً بها . فأجدني غير متكافئ مع ذاتي ، لانني (أ) أنا ، اعني كل ما هو شمولي تماماً ، ولكن (ب) انا موجود في خصوصية ، متعين بمضمون خاص وهذا للمضمون شيء آخر سواي . ووجودي كشيء خاص معناه انني لم اعد بالنسبة الى ذاتي شيئاً كلياً ، وهذا ما نسّمه

(1) I, 3, إضافة : اتخذ هذا الآن دلالة شرط طبيعي ؛ فنحن اذن في الغرب في مجال الفلسفة بمعناها الدقيق (X111, 118) .

(2) A. T., 3, I (2) : ناعسون ، مسترخون (X111, 118) .

الارتجال . هذا الارتجال هو الحرية الشكلية ؛ ومضمونها او موضوعها هي التراتز ، الأهداف ، الخ . الخاصة . والحال إن الارادة الحرة تكمن في كون مضمونها شمولياً ؛ وبهذا الشمولي املك جوهرى ، كيانى الجوهرى ، فأنا فيه معاً مع نفسي . وبهذا يتصل كون الآخرين مسؤولين لي أيضاً ، وكونهم شموليين مثلي . فأنا لست حراً الا اذا طرحت مبدأ حرية الآخرين والا اذا اعترف الآخرون بأنهم حرّ . ان الحرية الفعلية تفرّض كثيراً من الناس الأحرار ؛ واتنا لا نجد حرية فعلية ، قلقة الا لدى عدد معين من الناس . هكذا تقوم علاقة الناس الأحرار بالناس وتنشأ قوانين الأخلاقية الاجتماعية والحقوق . فالارادة الحرة لا تتطلب سوى التعميمات للوجودة في الارادة العامة . وينتج عن هذه التعميمات للارادة العامة تطرح بعد ذلك حرية المواطنين ، الحق العقلاني ، التكوين بمقتضى القانون .

هذا هو الرباط الذي يجمع حرية الكل بفرق الكل ، وهذا الفكر تحليلاً هو حرية نوعي الذاتي . واننا لنجد عند الشعب الأغريقي للمرة الأولى مفهوم الحرية هذا ، ولهذا السبب بدأت الفلسفة هناك .

رَدُّ على ذلك ان الحرية الحقيقية في اليونان ليست بلا قيود ، لاننا كما نعلم ، كان ما يزال هناك رقيق ؛ ولم يكن بمستطاع الحياة المدنية في الدول الاغريقية الحرة أن تستمر بدون عبيد . وبالتالي كانت الحرية مشروطة ، محدودة ؛ وهذا الأمر هو الذي يميّزها عن الحرية الجرمانية ؛ وبمكتنا ان تعدد على النحو التالي (1) الفرق بين حرية الشرق ، حرية اليونان ، وحرية العالم الجرماني . ففي الشرق هناك حر واحد (الطاغية) ، وفي اليونان هناك عدة أحرار ، وفي الحياة الجرمانية الجميع أحرار ، نعني ان الانسان حرّ كائنسان ؛ وهذه حرية أرفع من حرية الاغريق . وسندرس لاحقاً هذا الاختلاف عن كتب ؛ وإنما نضيف الآن فقط انه اذا كان في الشرق واحد يجب ان يكون حراً ، فإن هذا الانسان لا يمكنه مع ذلك ان يكون حراً لأنه يلزم لذلك ان يكون الآخرون أحراراً بالنسبة اليه أيضاً . وهكذا لا نجد في الشرق سوى الرغبة ، العشوائية ، وهذه متاعية ، ليست حرية إطلاقاً ؛ فما هذه الا حرية شكلية ، سوى مسلوطة مجردة لوعي الذات (انا = انا) . وكما نجد في اليونان المقترح الخاص القائل ان البعض أحراراً . كذلك ينبغي القول ان سكان اثينا وإسبلطة هم أحرار ، ولكن هذا لا ينطبق على سكان مسينا والأيلوتيين (2) . اذن مبدأ الحرية في اليونان وجد عموماً . وهذا تعديل خاص للفكر الاغريقي ، للحدس الاغريقي لا ينبغي علينا النظر فيه هنا الا بالنسبة الى غايته ، تاريخ الفلسفة . عندئذ ستظهر الدلالة العينية لهذا المقترح للمجرد . ان درس هذه الفوارق

(1) A, T 3, I : على نحو سطحي أولاً في التجريدات التالية (X111, 118) .

(2) 4, I : إضافة ؛ سهلزم ان نرى في هذا الصدد اين يكمن مبرر « هؤلاء البعض » (X111, 119) .

معناه بكل بساطة الانتقال الى تقسيم تاريخ الفلسفة .

كان مفهوم الفلسفة هو النقطة الأولى ، وكان مفهوم تاريخ الفلسفة هو النقطة الثانية ؛ وان ما سنشرع به الآن هو تقسيم تاريخ الفلسفة ؛ ولكن لا بد لنا من المباشرة بأسلوب علمي ، لان تاريخ الفلسفة ليس بشيء آخر سوى تطور الفلسفة ذاتها . اذن المطلوب هو ان نظهر قبل كل شيء كيف يجب تصور هذا التطور وفقاً للماهية ، للمفهوم بالضرورة .

II - التقدم في تاريخ الفلسفة

III

سبق ان اشرنا من قبل الى ان الفرق بين الفكر والماهية لا يكمن الا في تطوير الفكر الى ماهية ؛ وفي هذا يكمن أيضاً التكون التكاملي في تاريخ الفلسفة .

ان ما يأتي في المقام الأول هو الفكرُ العام كلياً ، المجرد ، الذي بصفته هذه لا يعتبر بعد جزءاً حقيقياً من تاريخ الفلسفة . إنه الفكر كما يتجلى في الشرق وكما يتصل عمومياً بالدين والوصي الشرقيين . فالفكر في الشرق مجرد تماماً ، مادي جوهري ، بدون تقدم ، بدون تطور ، وهو فيه اليوم كما كان في الماضي ، منذ الوف السنين . هذا اذن ليس هو بابنا الأول وانما هو بالحري عرضٌ يسبقه ، فلن نتاوله إلا بإيجاز .

في المقام الثاني نجد الفكر الذي يتعين بذاته ، الماهية ؛ فنراه يظهر في العالم الاغريقي ، فكما لاحظنا من قبل ، هنالك بدأت الحرية ، الحرية الشخصية ، الذاتية ؛ وهكذا يمكن لفكر ان يتعين بذاته لاجل ذاته ، فيمكنه ان يعلم ويشاء التعيينات وكأنها تعييناته . اذن هنالك رابط معين بين مقولاته المتتالية . فنرى تطور الفكر الساذج ، تطور الفلسفة بلا تنبيه ، التي لم تبلغ بعد مبلغ الوعي المفرق بين الكائن والوجود . اننا نرى الفكر يتعين ويتباين ويبلغ تمايزاته ويوحّد هذه التعيينات من جديد . هذه هي الميتافيزيقيا الساذجة لوحدة الماهية مع ذاتها . والفرق المقبل هو ذلك الفرق القائم بين الفكر والوجود ، بين الذاتي والموضوعي ، ثم ، في العمق ، وعي هذا التعارض . ان هذا الطريق غير موجود في الميتافيزيقيا الساذجة . فتمه اعتقاد بان التفكير على هذا النحو يعني أيضاً امتلاك الشيء فعلاً .

وفي المقام الثالث يأتي تحديد هذه التمايزات ووعينا لها . إنها فلسفة العالم الاوروبي الحديث ، الفلسفة المسيحية والجرمانية . وان علاقة الذاتية بالموضوعية وبالتالي ان طبيعة المعرفة تشكل الجوهري هنا ، النقطة الرئيسية ، الأساس . ان موقع الفكرة هو الفكر المتعين الذي يجب ان يكتبه طبيعة الشيء . عندئذ تحدث تعارضات جديدة : الحرية - الضرورة ، الخير - الشر الخ . فتوضع

هذه الافكار مقابل بعضها ويجري البحث عما يجمعها ويوحد بينها
هذه هي النظرة العامة بخصوص التعلّم في تاريخ الفلسفة .

II

اذن في الغرب نجدنا في مضمار الفلسفة بالذات وينبغي علينا النظر فيه الى
مرحلتين كبيرتين : 1 - الفلسفة اليونانية ، 2 - الفلسفة الجرمانية . وهذه الأخيرة
هي فلسفة العصر المسيحي ، انها الفلسفة المنتسبة بشكل خاص الى الشعوب
الجرمانية ؛ اذن يمكن تسميتها جرمانية . ان الالمم الاوروبية الأخرى ، مثل
ايطاليا ، اسبانيا ، فرنسا ، انكلترا الخ . قد ارتدت حلّة جديدة بفضل المفاهيم
الجرمانية . وتمتاز الفلسفة اليونانية عن الفلسفة الجرمانية بقدر ما يميّز الفن
الاغريقي عن الفن الجرمني ، ولكن العنصر الاغريقي يمتدّ حتى الى داخل العالم
الجرمني . ان الرومانيين يشكلون نقطة الوصل . وستتاح لنا الفرصة للكلام عن
الفلسفة الاغريقية في معرض كلامنا عن العالم الروماني ، لانه استقبل الثقافة
الاغريقية وقطع ثمارها ؛ ولكن الرومانيين لم ينتجوا فلسفةً أصليةً مثلما عجزوا
عن انتاج شعر اصيل ، ودينهم في الواقع هو الدين الاغريقي .

I

بوجه عام لا بد لنا من التمييز بين مرحلتين في تاريخ الفلسفة او بين نوعين من الفلسفة . وهما :
1 - الفلسفة اليونانية ، 2 - الفلسفة الجرمانية - كما نميّز في تاريخ الفن بين فن قديم وفن حديث . ان
الشعوب الاوروبية بوصفها منتمة الى عالم الفكر (العلم) يجب ان تسمّى جرمانية لانها في مجملها
ذات ثقافة جرمانية . فالرومانيون الذين وقعوا بين الشعبين لم تكن عندهم فلسفة اصيلة ولا شعر
اصيلٌ : الخ . كذلك فان ديانتهم ملأى بالافكار اليونانية ؛ ولا ريب في انها ذات اصالة معينة لا
تقترب مع ذلك من الفلسفة ولا من الفن ؛ بل بخلاف ذلك ان ما هو اصيل فيها يتعد عن الفلسفة
مثلما يتعد عن الفن .

III

ليس لنا بوجه الاجمال سوى فلسفتين : الفلسفة اليونانية والفلسفة الجرمانية ، وبينهما نجد من
جهة الفلسفة الرومانية التي هي يونانية في جوهرها ، ومن جهة ثانية حالة الفلسفة وتطورها داخل
المسيحية او كما قيل الفلسفة في خدمة الكنيسة . ففي ذلك العصر ، في القرون الوسطى ، كانت
التيولوجيا فلسفة بشكل اساسي ، فقد تضمنت للمعتقدات وثّبتت العقل من خلالها . زد على ذلك ان

التولوجيا الوسيطة كانت واعية انها فلسفة وان الدين علم فلسفي . والحقيقة ان الفلسفة الجديدة ، الفلسفة الحديثة ، بدأت مع ديكارت Descartes . هذا هو عمر الفلسفة في اوروبا . وهذا هو تقسيم تاريخها في مجمله .

II

واذا حددنا على نحو أدق هذا التعارض الكبير ، فاننا سنقول ان العالم الاغريقي طور الفكر حتى مقام الفكرة *Idée* ، ولكن العالم المسيحي او الجرمانى ادرك فكر الروح . ويمكن التفريق في الفكرة وفي الروح .

I

من الممكن تحديد منطلق تاريخ الفلسفة على هذا النحو : ان الله يُدرك بوصفه الكل المباشر ، غير المتطور بعد ، وعلى هذا المنوال نجد المطلق محدداً لدى طاليس ؛ وان غايته الأخيرة وبالتالي ان غاية العلم في عصرنا تكمن في ادراك المطلق كروح . ولبلوغ ذلك كان لا مناص لروح الكون من الانكباب على هذا الواجب طوال الف وخمسةائة سنة . وكان هذا الروح كسولاً خلاها الى هذا الحد الذي بلغ فيه وعي ذاته منتقلاً من مقولة الى أخرى . اذن عندما امتلكتنا هذه المقولات ، بات من السهل علينا التقدم من تعيين الى آخر (مبيّن ما تفتقر اليه كل مقولة) . لقد كان ذلك صعباً في مجرى التاريخ . وغالباً ما كان يلزمُ عصورٌ لكي ينتقل روح الكون من حالة الى حالة .

II

اليكم تفاصيل أدق حول هذا التقدم . ان الظهور الأول هو بالضرورة ما كان أشد تجريداً في الأصل ؛ انه الشيء الأبسط ، الأفقر الذي يعارضه العيني ، الكثيف ؛ فهو ليس الشيء المتغير بعد ، المتنوع ، المالك تعيينات كثيرة في ذاته ؛ وعليه فان الفلسفات القديمة هي الفلسفات الأفقر . اذن ما يأتي أولاً هو الألف ، الأبسط على الاطلاق . ثم تظهر فوق هذا الصميم البالغ البساطة تعيينات وتصويرات أدق . مثال ذلك اننا عندما نقول ان الكلي ، المطلق هو الماء ، او اللامتناهي ، او الوجود ؛ فان هذا الكلي يكون قد حظي بتعيينات الماء ، اللامتناهي ، الوجود ؛ ولكنها ما تزال عامة تماماً ، لامفهومية (*begriefflos*) ، لا متعينة . كذلك عندما نقول : ان الكلي هو الذرة ، الواحد ، فان في ذلك ايضاً تعييناً لما هو غير متعين . ان الدرجة المقبلة من التطور هي ان يكون الكلي مفهوماً كما يفهم ذاته ، ويتعين ذاتياً - انه الفكر كفاعل كلي ، كوني . هذا اذن شيء اكثر تعييناً

لكنه ما يزال مجرداً مع ذلك . انه الـ vovs عند انكاسوراس او بالحري عند سقراط ؛ هنا تبدأ كلية ذاتية ، فيدرك الفكر ذاته . ان الـ vovs يتميز بكونه كلاً مجرداً لا بد له من التحقق وبالذات في تعيينات مميزة (فالفكر الفاعل يحدد ، يفرق) ويكون هذه التعيينات المختلفة ، المتحققة قد ارتقت هي ذاتها الى مرتبة الكليات . ان المتعارضات في هذه الدرجة هي العام والخاص ، الفكر كفكر والواقع الخارجي ، علامات الظهور ، الاحاسيس ، الخ . الرواقية والايقورية متعارضتان . ومن ثمّ توحد الدرجة الأولى بين هذه المتعارضات . وهذا يمكنه ان يكون اما انعدامها ، واما الريبية ؛ لكن توحدهما الايجابي هو وضعهما جانباً في كلية أرفع ، الفكرة . وهذه الدرجة يمكن ان تسمى تحقق المفهوم . والمفهوم هو العام ، هو متعين بذاته لاجل ذاته ، ولكنه يحتفظ بذاته في الوحدة وهو يعين الفرديات والجزئيات على هذا النحو بحيث تكون هذه شفافة أمام المفهوم . مثلاً عندما اقول انا ، يوجد في ذلك تعيينات كثيرة ، لكنها جميعها تعييناتي ، ولن تصبح مستقلة ؛ ففيها أظل ممثالاً لذاتي . وبلي ذلك تحقيق المفهوم : فتغلو التعيينات ذاتها كليات (طيبة كبيرة للمفهوم) فيتصل المفهوم بها اتصالاً تاماً وينشئ من جهاته كليات متمايزة ، اما مختلفة عن بعضها البعض ، واما متنازعة مع بعضها البعض . في المقام الثالث نجد الوحدة ، الفكرة ؛ فتكون الاختلافات عينية ومع ذلك داخلية (متضمنة) في وحدة المفهوم . حتى ذلك كانت الفلسفة اليونانية سباقة ، وانتهت في العالم العقلي ، المثالي ، الفكري للفلسفة الاسكندرانية .

I

بعد الاشارة الى النفاض العامة للتقدم ستقوم بوصف لحظاتها المعينة . فبوجه علم المضمون هو الكلي مع الدلالة على الوجود (بحيث ما هو موجود ، يكون هو الكلي) ، في تعيين ملموس : الله . ان الكلي الأول هو الكلي المباشر : الوجود ، وان المضمون ، الموضوع هو اذن الفكر الموضوعي ، الفكر الموجود . وان الفكر إله فاعل لا يعبر الا عن ذاته ، من حيث الجوهر ، ولا يمكنه التسامع بوجود شيء ما الى جانبه . ويكون المضمون في بداياته غير متميز ؛ فالتقدم هو إثبات التعيينات للوجود بذاتها . ان الفكر الموضوعي ، الكلي هو الأساس ، المادة الجوهرية التي تكون في صلبه والتي تمكث فيه ، دون ان تتحول ، لكنها لا تقوم بشيء آخر سوى العودة الى ذاتها ، فتعمق وتتجلى ؛ لان العودة الى الذات معناها وعي الباطن ومعناها التجلي وفي هذا التجلي الذاتي يكمن وجود الروح .

وبدئ الأمر يكون المجال خاضعاً لتعيين الابتداء : فتعيينه هو المباشرة ، اللاتعيين . ثم يطوّر ، يتعيّن . وإن ما يميّز المرحلة الأولى من الفلسفة هو أن هذا التطور الخاص يكمن في ظهور ساذج لتعيينات شتى (صفات مجردة) خارج هذا المرتكز اللطيف الذي يحتوي الكل في ذاته . وفي الدرجة المقبلة من هذه المرحلة ، تمهّد التعيينات المتجلية على هذا النحو . والمطورة مثالياً ، تمهّد نفسها داخلية في وحدة عينية⁽¹⁾ . إنها الدرجة التي يكون فيها الكل ، المطلق مُدرَكاً وكأنه متعيّن بذاته (هذا هو أولاً المفهوم العيني) ، وهي ليست بعد الكل في هذا التعيين أو ذاك ، بل هي كلية التعيين بذاته⁽²⁾ . إنها الفريدة العينية . وسنرى هذا التعيين الفطري في صورة vovs عند أناكساغوراس ، Anaxagore . وفي المقام الثالث ، يطرح هذا المفهوم العيني في شتى تعييناته ، نعني أنه يطرح تعييناته ككليات . إن الكلية تتضمن التعيينات العائلة إليها مثالياً ، وهي تشكل وحدتها ، فالتعيينات غير منفصلة في الكلية ؛ إذ كل تعيين لا يوجد إلا في الوحدة . ولكن التعيينات آلاف مطروحة ككليات . وإن التعيينات العامة تماماً الموجودة هنا هي من نوعي العلم والخاص . فإذا قلنا إن المفهوم هو الوحدة بين العلم والخاص ، يترقّب على ذلك القول إن العلم والخاص مطروحان كلٌّ لذاته وبذاته كشئ عيني بحيث إن كلياً منها يكون بذاته وحدة العمومية والخصوصية ، أو إذا اردتم ، يكون للعلم شكل الخصوصية ، كما يكون للخاص شكل العمومية . هكذا تُطرح الوحدة في الشكليات . والحال فإن الكلي العيني تماماً هو الروح ، الخاص العيني تماماً ، الطبيعة ، (نعني الفكرة في شكلها الفردي) . وإن كلياً من هذه اللحظات هو وحدة الذات والوحدة مع طرفه الآخر ؛ وليس لها امتلاء إلا متحلّة مع أطرافها الأخرى ، وإلا كانت مجردة . إذن حدث إن الكلي (ال vovs) من الدرجة الثانية الذي يتعيّن بذاته قد تنامي وتطور في تمايزات وفي منظومات كلية مستقلة موضوعة جانباً أو في مواجهة بعضها البعض ، كالرواقية والايبيقورية مثلاً - إذن من جهة هناك الرواقية حيث يتطور الفكر لذاته الى كلية ؛ ومن الجهة الثانية ينظم ويتمهّج المبدأ الآخر ، الشعور ، الحساسية الطبيعية ، في كلية هي الابيقورية ؛ وفي هذه الحالة يكون كل تعيين كلية بذاته . - إن تطور العيني الى مجرد ثم تطور العيني ذاته من خلال تعييناته الى كليات عينية ، إنما يشكل التطور في تلك المرحلة . ونظر لبساطة ولطافة ذلك المنأخ ، يتحلّى هذان المبدأان في استغلالهما على شكل فلسفتين خاصتين متنازعتين . وإذا قرأنا بينهما سنرى أنهما متاهيان بذاتهما . ولكن طالما إن الفكرة بكاملها تنقسم على هذا النحو الى تمايزاتها . فإن كلياً من هذه يشكل منظومة فلسفية خاصة ، ولا بد لها جميعاً من أن تعتبر متعاكسة ، وتكون الفكرة كلها فيها ، كما تكون واعية لها ، وفقاً لتعيين أحدي الجانب - وفي الدرجة الرابعة تتحلّى هذه الفروقات الملموسة وتتوحد ؛ وهذه الوحدة الملموسة هي الفكرة ذاتها ؛ فالخاص يهْدُ نفسه متهجّجاً فيها بحيث إن جميع التعيينات تكون ملموسة ولكن دون أن تقلد مستقلة ؛ إنها ليست

(1) I, 3, إضافة : على نحو ذاتي (X111, 120) .

(2) A, T. 3, I (2) : كلية التعيينات الملموسة (X111, 120) .

خارج الوحدة ، لكنها تظل مجتمعة في كل واحد ، وهذا الاجتماع لا يحدث أولاً إلا بشكل عام ، في عنصر العمومية الأولى والبسيطة . إنه المثال الكلي المنظور اليه على نحو فكري .

II

ما يزال هذا العالم ، هذه الفكرة الكلية ، مفتقراً إلى تعيين . وعليه فقد سبق ان قلت ان الفكرة تمثل في كون المفهوم يتعين ، يتخصص ، يتنامى في ضلعيه الكبيرين ويقدمهما موحدين ، متماهين . في هذه الهوية يجري ايضاً طرح الكليات المستقلة للأضلاع ككليات سلبية ؛ وبفضل هذا النفي تغلو الهوية ذاتية ، وجوداً مطلقاً لذاته ، نعتي واقعاً . هكذا ترتفع الفكرة إلى الروح ؛ فالروح هو الذاتية الماثلة في معرفة النفس . ان الروح هو موضوع ذاته الخاص ؛ وهو يجعل مما هو موضوع له (اي يجعل من ذاته) كلية . وهو على هذا التحولية بذاته ويعرف نفسه بنفسه ولنفسه ككلية . ان هذا المبدأ للوجود المطلق لذاته او الحرية هو مبدأ العالم المسيحي ، الذي يعتبر تعيينه الوحيد هو ان الانسان كائن له قيمة لا متناهية . ويفصح الدين المسيحي عن ذلك بعبارات أدق حين يقول ان كل امرئ يجب ان ينعم بالرحمة ؛ وهذه الكلمات تعطي للمفرد قيمة مطلقة . فالفكرة التي تعلم ذاتها هي إذن مبدأ العصر الثاني .

واذا رغبتنا في تمثيل هذا التقدم في صورة ، يمكننا ان نقول ما يلي : ان الفكر بطريقة عامة هو المكان ، المجال ؛ ففي اول الأمر تظهر التعيينات المكانية الاشد تجزئاً ، تظهر نقاط ، خطوط التي تتوحد في ما بعد في مثلث ؛ والحقيقة ان المثلث عيني ، لكنه ما يزال قائماً في العنصر السطحي المجرد ؛ فهو يتطابق مع ما نسميه voûs . ثم ان الخطوط الثلاثة التي تحيط به تغلو اشكالاً كاملة ؛ وهذا هو تحقيق التجريد ، الاضلاع المجردة في المجموع . وفي المقام الثالث ، تشكل هذه المسطحات الثلاثة مثلثات متاسة في جسم ، في كلية . ان الفلسفة اليونانية وصلت إلى هذه النقطة .

I

اننا نستطيع تسليط المزيد من الضوء على هذا التطور من خلال تمثيل المكان . ايماننا أولاً بالفكرة الفارغة ، المجردة عن المكان - المكان من حيث هو مكان . وندخل فيه الخطوط ، السزوايا ، التشكيلات المتوحدية ؛ ومن ثم نوحدها في شكل ، مثلاً في شكل مثلث ؛ هذه هي الكلية الأولى ، المتعينة ، المتناهية ، المحدودة تماماً - ان العيني الأول ، العمومية الأولى تتعين بداتها . ثم نجعل من

كل عطلت سطحاً جليداً ؛ هذه هي التعيينات المجردة لهذه الكلية ، التي يثير كل تعيين منها بمثابة كلية كالتث . ويحدث أخيراً أن هذه للسطحات تتوحد في جسم هو أولاً الكلية للمموسة . فقد كانت الكلية الأولى ، للتث البسيط ما تزال شكلية ؛ وإن الثانية هي التي تكون التعيين للكانى للمموس الكلى في المقام الأول . فقد جعلت الكلية الأولى ، الشكلية ، المسطح المحاط ، من اتصالها اتصالاً محيطاً ، مانحةً لنفسها مضموناً ، فصارت حل هذا النحو وحدة أساسية وشكلية ، كلية تامة حسب . وإذا نظرنا عن كثب بهذا المحيط لوجدنا أنفسنا أمام تضييف جديد للتث (1) ؛ كلية عينية بالنسبة الى الكلية المجردة الأولى . لقد تضاعفت القاعدة وتعمقت من كل جانب .- إذن تكون التعيينات كليات في بلوى الامر ، كليات متحدة فقط بشكل عام في العنصر الكلى . هذه هي خلاصة الفلسفة اليونانية عند الافلاطونيين المجلد . ان مُنجز الروح ، وبالتالي ان مُنجز الفلسفة يتقل من الآن فصاعداً الى شعب آخر .

II

ان هذا الجسم يوَلد فرقاً بين المركز والمكان الممتلئ . وإن هذا التعارض بين الكل البسيط ، الكل للتالي (الذي هو المركز) وبين الواقع ، المادي الجوهرى ، يظهر عندئذ ويقلو اتحادهما هو كلية الفكرة التي تعرف نفسها .- وهذا الاتحاد لم يعد ساذجاً ، لان المركز يكون عندئذ شخصية ، شخصاً ، علماً لذاته في مواجهة الجسمانية للموضوعية ، الواقعية . في كلية هذه الفكرة التي تعرف نفسها ، يكون الجوهر من جهة متمايزاً تمايزاً أساسياً عن الذاتية ؛ ولكن من الجهة الثانية تغلو الذاتية جوهرية ، طلالها تطرح نفسها لاجل نفسها . في البدء لم تكن الذاتية في الحقيقة الا ذاتية شكلية ، لكنها هي الامكان الفعلي للجوهرى . وبالتحديد تكمن الذاتية لذاتها وبذاتها في كون الفاعل / الذات يتعين عليه التمام كليته ، انجازها ، والتماهي مع الجوهر .

I

إن نظام الافلاطونيين المجلد هو ملكوت فكري مكتمل ، عالم من المثالية الفكرية ، لكنه مع ذلك ليس قائماً بذاته ، اذن هو عالم لا واقعي . انه عالم لاهي ، مثلي ، هو عالم الفكر ؛ لكنه لا واقعي لانه غير موجود إلا من حيث الشكل ، في عنصر المموسة ، في تعيين الكلى

(1) 3.1 ، إضافة : اذا كان للتث خارج الجسم ، لا يعود المثل مناسباً . (X111, 123) .

(Bestimmtheit) . ان الخصوصية من حيث هي خصوصية تعتبر أيضاً لحظة اساسية في المعية ، وهذه اللحظة يفترق اليها العالم المذكور آنفاً ؛ إنه يفترق الى تعيين الذاتية هذه ، الى الوجود لذاته . الأمر الذي يعني ان مثلثي المشور ليسا اثنين فقط (1) بل ان عليهما ان يصبحا وحدة ، وحدة متداخلة ؛ وهذا الأمر لا يحدث إلا في الذاتية ؛ هذه هي الوحدة السلبية ، السلبية المطلقة . وفي حالتنا هناك افتقار للحظة السلبية ؛ أو ان الناقص ، كما رأينا ، هو ان هذا المثال قائم لذاته ، فهو ليس موضوعاً لنا فحسب ولكنه موضوع لذاته أيضاً . وهذا المبدأ ظهر فقط في العالم المسيحي ، في هذه الصورة للإله الذي نعرفه كروح ، شيمة الإله الذي يتضاعف ، يتثنى لاجل ذاته وهو يضع جانباً هذا التضعيف بالذات ، بحيث يكون هو ذاته تماماً في هذه المفارقة ، أي انه لا يتناهي ؛ لان المختلف ، المتمايز متساو ؛ واللامتناهي هو استبعاد المختلف ، المتمايز . هذا هو مفهوم الروح بالذات ؛ وعندئذ ينبغي على الناس ان يعلووا معرفة الله كروح وفي الروح (2) ؛ وهذا العمل وقع على كاهل العالم الجرمانى .

II

ان مبدأ العصر الجديد للفلسفة هو من جهة ان لحظة المثالية الفكرية ، الذاتية ، موجودة لذاتها بهذه الصفة او انها ما تزال موجودة كخصوصية . هكذا يحدث ما نسميه حرية ذاتية . بيد ان هذه عامة أيضاً ، لان الفاعل كفاعل ، الانسان من حيث هو إنسان ، حرٌ وغايته اللامتناهية هي ان يصبح جوهرأ ؛ وهذا هو التعيين الآخر للدين المسيحي الكامن في كونه مستعداً ليغدو روحاً . ان هذه الحرية الذاتية والعامة هي شيء آخر غير الحرية الجبريئة التي نراها في اليونان وحقيقة القول إن الذاتية الحرة كانت ما تزال عند الاغريق عرضية . وفي العالم الشرقي هناك شيء وحيد حر : المادة ؛ ويعتبر المواطن الاسبارطي او الاتيكي مواطناً حراً ، ولكن كان عندهم عبيد أيضاً . في العالم اليوناني بعض الناس احراراً فحسب . والأمر مختلف عندما نقول اليوم : ان الانسان حرٌ بوصفه إنساناً . ان تعيين الحرية هو عامٌ هنا تماماً . فالذات / الفاعل من حيث هو فاعل يعتبر حرأ ، وهذا التعيين صالحٌ للجميع .

(1) A, T 3, I (1) : المصالحة مع الروح ، الاعتراف بالذات والتعرف الى النفس من خلال الروح . (X111, 124)

(2) A. T 3, I (2) : اعني ان المثليين في اعلى المشور واسفله لا يجوز ان يكونا اثنين ، كأنهما مضاعفان . (X111, 123)

ان الدين المسيحي يعبر عن هذا المبدأ في شكل شعوري وتمثلي بدلاً من إبرازه في صورة الفكر المحض ؛ فنجد فيه ان الانسان من حيث هو انسان ، ان كل فرد هو موضوع الرحمة والمحبة الالهيتين ؛ اذن كل امرئ ذات بنفسه ، وله قيمة لا متناهية . مطلقة . وهذا المبدأ أكثر دقة أيضاً عندما يقال ان الدين المسيحي يتضمن العقيدة ، حدس وحدة الطبيعة الالهية والطبيعة البشرية ؛ وهذا ما كشفه المسيح للبشر . هنا لا يشكل الله والانسان - الفكرة الذاتية والفكرة الموضوعية - الا واحداً . وان هذه الوحدة بين الموضوعية والذاتية هي المبدأ الجرمانى . ولقد سبق ان ظهر هذا في صورة مختلفة من خلال قصة السقوط (السقطة) . والجوهري في هذه القصة ان الشجرة التي أكل آدم من ثمارها هي شجرة معرفة الخير والشر ؛ وما تبقى ليس أكثر من صورة .

ويعتضى ذلك لا تكون الحية قد خدعت الانسان ، لان الرب يقول : « انظروا آدم وقد اصبح واحداً منا ، يعرف الخير والشر » . هنا تكمن القيمة اللامتناهية ، القيمة الالهية للذاتية . ان وحدة المبدأ الذاتي والتجوه ، وحدة المعرفة والحقيقة ليست مباشرة أبداً ، وانما هي سرورية : سرورة الروح ؛ فلهذه الذاتية الواحدة من ان تتخلص من المباشرة الطبيعية وان تنتج ذاتها متناهية مع ما سُمي عموماً جوهر المادة (ان الذاتية بهذه الصفة تكون شكلية فحسب) . هنا تتحدد غاية الانسان في الخلاص والكمال الساميين - أولاً حسب مبدأ التجريد inabstracto ؛ وبالتالي تكون الذاتية متعينة وفقاً لمعيار الممكن كأنها ذات قيمة مطلقة بذاتها .

ومن ثم نرى ان النظر والأفكار الدينية لا يمكن الفصل بينهما ، وانها لا يختلفان الى الحد الذي يعتقد عادةً . زد على ذلك انني ما ذكرت هذه التمثلات إلا لكي لا نظن ان تلك التمثلات القديمة للعالم المسيحي لم تعد ذات فائدة بنظرنا على الرغم من تعلّقنا بها . ويترتب على ذلك ، على الرغم من تجاوزنا تلك الافكار ، انه لا ينبغي لنا مع ذلك ان نخجل من اجدادنا الذين كانت هذه الأفكار الدينية هي التعمينات الأرفع في نظرهم .

I

ان الكشف للبشر في الدين المسيحي هو الظهور الأول لهذا المبدأ . ولقد كان لهذا المبدأ وجود

فعليّ قبل ان يدركه الفكر ؛ فقد وجد كائناً وحيداً قبل التوصل الى معرفته . فالفكر يفترض المباشرة وانطلاقاً منها يفكرُ في ذاته . وان ما نجدهُ أولاً في هذا التعيين للروح (والذي يتصل بما سبق) هو انه يوجد الآن كليّتان - تضعيف للمادة الجوهرية ، لكن هذا التضعيف له طابع آخر ، نعني ان الكليّتين لم تعودا منفصلتين ، وانما هما متلازمتان ، مفتكرتان ، مطروحتان في علاقتهما المتبادلة . فاذا كانت الرواقية والابيقورية في ماضي قد وقفتا الى جانب بعضهما البعض بشكل مستقل ، واذا أدّت الربيّة فيما بعد الى زوال هذه القوارق ، فكانت نفيّاً لها وكانت في نهاية اللطف وحدثها الايجابية ، غير القائمة مع ذلك الا كلبية بذاتها ، فاننا نجدنا الآن في هذا الوضع الذي نعرف فيه هاتين اللحظتين من حيث هما كليّتان مختلفتان وان عليهما مع ذلك ان تتوحدا بالرغم من تعارضهما ، فظهران كأنهما واحدٌ في تعارضهما . هنا نحيط بالفكرة النظرية الدقيقة ، بالفهم الحقيقي في تعييناته الحقيقية التي يمتد كلٌ منها ويتوسّع حقاً ، في كلية ، ولكنهما لا تمكث الى جانب بعضها البعض ، ولا تتعارضُ أيضاً ، ولكنها تتصل ببعضها اتصالاً مطلقاً ، مشكّلة كلية واحدة .. إن هذا التعارض (2) للفهم في اعم شكل له هو تعارض الفكر والوجود ، الذات والموضوع ، الطبيعة والروح (هذا بوصفه متناهيّاً وبالتالي معاكساً للطبيعة) . ويُراد ان تكون اللحظتان المنسوبتان الى بعضهما مفهومين كوحدة او ان تكون وحدثهما مفهومة في تعارضهما ، وهذا هو اساس الفلسفة الحديثة للتجلية في المسيحية .

ان هذا التعيين يلقي المزيد من الضوء على ما تعنيه اللطافة ، البساطة (3) في الفلسفة اليونانية القديمة ؛ فهذه الفلسفة لم تركّز بعد انتباهها على هذا التعارض بين الفكر والوجود ؛ فينظرها ان تعارض المعرفة الذاتية والموضوع غير موجود بعد . في هذه الفلسفة ، تفلسف ، تفكر ، نقول بالفكر ، لكن هذا الفكر ، هذا الاستدلال العقلي يفترضُ بشكل غير واع ان ما هو مفكر موجود وهو موجود كما الفكرنا به ؛ هذا ما لا يجوز ان يضيع عن البال ، لانه توجد في الفلسفة اليونانية اسئلة تبدو ماثلة لاسئلتنا وقضايانا ؛ وعلى سبيل المثال سيتوجب علينا ان ننظر في السفسطائية والروبية لدى اليونان . ان معتقد هاتين الفلسفتين اننا لا نستطيع معرفة الحق . ويدّوي انه بإمكان هذا المعتقد ان يوضع تماماً في موازاة الفلسفات الحديثة حول الذاتية ؛ فهذه تقول ، بالتالي ، ان كل تعيينات الفكر ذات طبيعة ذاتية ؛ وبالتالي لا يمكنُ بواسطتها ، كما يقال ، ان تقرر شيئاً بخصوص الحقيقة الموضوعية ، ومن ثم لا يكون بالامكان تقرير شيء في هذا الشأن نظراً لان الفكر لا يمكنه بلوغ مرتبة الوجود . فاذا صحّ لنا اننا نستطيع هنا ان نجد بعض الماثلات من جهة بين هذه الفلسفات وفلسفات الذاتية الحديثة ، فهناك مع ذلك خرق جوهري بينها . لان تلك الفلسفات القديمة كانت تقول : اننا

(1) I, 3 ، إضافة : البعيد جداً من كلا الطرفين (X111, 125) .

(2) Unbefangenheit .

لا نعرف إلا الظواهر ، وان كل شيء ينتهي هنا ؛ ولم يكن يوجد وراء ذلك عالم آخر يمكن التوق اليه ، لا يوجد وجود ، شيء بذاته من الممكن ان نعرف عنه شيئاً ما ، ولكن ليس بطريقة تفهمية ، ليس بالمعرفة . فلا يوجد لدى القدماء شيء في الخارج او الى جانب الظواهر ، لا يوجد شيء في الاعالي . وفي الممارسة كان الريبتيون يسلمون بأنه كان يجب التقيّد بالظواهر ، واتخاذها قاعدة ومقياساً ، وأنه بذلك يمكن التصرف بشرف واخلاقية وعقل (مثلاً حتى في الفن الطبي) ، ولكن ما نتخذُه اساساً عندئذٍ انما هو مظهرٌ في نظره . اذن ليست المسألة مسألة معرفة ما هو موجود ، ما هو الحق . وبهذا الصدد يعتبر الفرقُ كبيراً جداً بين الفلسفات القديمة والجديدة . وهو يكمن اساساً في ان الفلسفات الحديثة الخاصة بالذاتية أو بالثنائية الذاتية كانت تزعم انها تملك ، فضلاً عن العلم الذاتي ، علماً آخر أيضاً ليس صادراً عن الفكر . انه علم مباشر ، ايمان ، حدس ، وحى ، تطلع الى عالم آخر (1) او الى امور من هذا النوع . هكذا ، وراء الذاتي ، الظاهر ، توجد أيضاً حقيقة نكتسب منها للمعرفة بطريقة أخرى غير طريقة الفكر . ولم يكن هذا العالم الآخر (2) موجوداً بالنسبة الى قدامى الفلاسفة الاغريق ، لكن الظاهر كان يمنحهم سلاماً ورشياً كامليْن (3) . هذه هي الدلالة المحددة تماماً لبسطة الفكر ، بمعنى ان هذا التعارض بين الفكر والوجود لم يكن موجوداً في نظرهم . والمطلوب بهذا الصدد الاحاطة بدقة بشتى وجهات النظر هذه . وإلا فان النتائج حين تكون متائلة ، تنوصل الى ايجاد تعين الذاتية الحديثة في تلك الفلسفات القديمة . ومن جراء بساطة الفلسفة القديمة ، كان المظهر كل مدارها ومجالها ، فلم يكن شك الفكر (4) بالموضوعية قد ظهر بعدُ .

II
في الحقيقة أمامنا فكرتان : الفكرة الذاتية من حيث هي علم ، والفكرة الجوهرية ، الملموسة ؛ وان تطور وإرصان هذا المبدأ ، حتى يتوصل الى مرتبة الوعي الفكري ، انما يشكل محور اهتمام الفلسفة الحديثة . فالتعيينات فيها اكثر تلمساً مما هي عليه في الفلسفات القديمة ؛ فعندنا تفريقات بين الفكر والوجود ، بين الفردية والجوهرية ، بين الحرية والضرورة الخ . فالذاتية موجودةٌ فيها لذاتها ، لكنها تطرح نفسها كأنها متاهيةٌ مع الجوهرية ، العينية ، بحيث ان هذا الجوهرية يصل الى مرتبة الفكر . وان العلم بما هو حرٌ في ذاته ، هو مبدأ الفلسفة الحديثة . ان العلم كيقين مباشر وكعلم يجب ان يتطور ، يمثل اهمية خاصة بمعنى ان تعارض

(1) I, 3, I : إضافة : هذا رأي جاكوبي (Jacobi 126, XI11) .

(2) A. T., 3, I : تطلعٌ من هذا النوع (126, XI11) .

(3) I, 3, I : إضافة : مع اليقين بأن الظاهر وحده هو الموجود بالنسبة الى المعرفة (126, XI11) .

(4) A. T., 3, I : حول الفكر (127, XI11) .

اليقين والاعتقاد ، او أيضاً تعارض الايمان وهذا العلم الذي يتطور ذاتياً ، انما يتكوّن بذلك . اذن العلم الذي يجب أولاً ان يتطور في موضوع ، وكذلك الايمان الذي هو علم يجب ان يتطور أولاً ، هما متعارضان مع اليقين ومع الحقيقة عموماً . ومن ثم تتعارض الذاتية والموضوعية . لكنهما مع ذلك تقتضيان وحدة الفكر ، الذاتية والحقيقة ، الموضوعية ؛ وانما يقال في الشكل الأول : ان الانسان الموجود (يعني الطبيعي ، كما هو في مباشرته) يعرف الحق بفضل العلم والايمان المباشرين ، وهذا الحق هو حقٌ كما يعتقد ؛ وفي الشكل الثاني توجد أيضاً وحدة العلم والحقيقة ، فعلاً ، ولكن يضاف اليها كون الانسان ، الذات ، يرتفع فوق الوعي الحسي ، العلم المباشرة ، وانه لا يجعل من نفسه ما هو عليه الا بالفكر ، وبه يكتسب الحقيقة .

I

في الفلسفة الحديثة ، من حيث هي كلية ، يتعارض هذان الجانبان ، ولكنها يطلآن على اتصال . وهكذا نجد تعارض العقل والايمان (بمعنى الكنيسة وليس بالمعنى الذي فهمناه) ، تعارض تمييزنا الخاص ، معرفة الحق - والمعتقد تعني الحقيقة الموضوعية كحقيقة موضوعية يجب التسليم بها دون اللجوء الى تمييزنا ، وبالتخلي عن العقل بالذات ، او تعارض العلم الذي نعرفه والعلم المباشر والوحي الذي نكتشفه في الذات ، الشعور ، الايمان (بالمعنى الحديث حيث يُطرد العقل وكل موضوعية لصالح اليقين الداخلي ، الخشوع) . الخ . وتمثل غاية العالم الحديث في النظر الى المطلق من حيث هو روح ، النظر في الشمولية المتينة بذاتها - شيمة الطيبة اللامتعلقة للفكرة التي ترغب في التواصل التام مع كل لحظاتها ، والاستعلام منها حتى تظهر في نظر بعضها البعض كأنها كليات مختلفة - وايضاً شيمة العدل اللامتاهي بحيث ان هذه الكليات لا تشكل الا شيئاً الا بذاته فحسب او لنا ، لاجلنا ، (فلا يكون سوى تفكيرنا) بل يكون أيضاً شيئاً لاجل ذاته (II) . ولا مناص لهذه الوحدة من ان تصبح وحدة لذاتها . وان تكون كذلك فمعناه ان وجودها هو لاجل ذاتها ؛ وان فهم ماهية الفكرة هذه ، فهم هذا التضعيف ووحده ، انما يشكلان مسألة الفلسفة الجرمانية وغايتها .

II - I

بوجه عام امامنا فلسفتان إذن : الاولى الفلسفة اليونانية ؛ والثانية الفلسفة

(1) I, 3 ، إضافة : ماهياً - فليست تعيينات اختلافه بالنسبة الى ذاته سوى تعيينات مثالية فكرية (XI11, 127) .

الجرمانية . وبنظر هذه الأخيرة يتوجب علينا التفريق بين مرحلة ظهورها كفلسفة ومرحلة إعدادها وتحضيرها . فلا يمكن للفلسفة الجرمانية ان تبدأ إلا عندما تظهر في شكل خاص . وهناك بين هاتين المرحلتين مرحلة وسيطة⁽¹⁾ من التخمر .

II

ان الوضع الراهن ناجم عن كل مجرى وعمل الألفي والثلاثمائة سنة ؛ ذلك هو ما انتجه روح الكون في وعيه الفكري ؛ فلا تندھشوا من بطئه . ان الروح الكوني ، الشمولي ، الذي يعلم ، امامه الوقت الكافي ، ولا شيء يستعجله ؛ إنه يملك كمية من الشعوب والأمم التي يعتبر تطورها بكل وضوح وسيلة لانتاج وعيه . وكذلك لا يتوجب علينا اظهار نقاد الصبر اذا لم تنتفذ الآراء الخاصة الآن . ولكن في وقت لاحق - واذا كان هذا الأمر اوداك لم يظهر الى الوجود بعد ؛ ذلك ان التقدم في التاريخ العلمي ، بطيء . وان فهم ضرورة هذه الحقبة الطويلة ما هو الا وسيلة لتهدئة صبرنا النافذ .

هكذا يتوجب علينا النظر في ثلاث مراحل⁽²⁾ من تاريخ الفلسفة : أولاً الفلسفة اليونانية انطلاقاً من طاليس ، حوالي سنة 600 ق . م . المسيح (طاليس ولد عام 640 او 629 قبل التقويم المسيحي ، ووقعت وفاته في الاولبياد الثامنة والخمسين او التاسعة والخمسين اي حوال العام 550 ق . م) ، حتى الفلاسفة الافلاطونيين الجدد الذين عاش في ظهورانيهم افلوطين Plotin في القرن الثالث بعد ميلاد المسيح . ويمكن القول ايضاً ان تلك المرحلة تمتد حين القرن الخامس . وفي تلك الفترة

(1) 3, I ، إضافة : هذا التخمر للفلسفة الجديد : يحيط من جهة بالجوهر المادي دون التوصل الى الشكل ، ويصنع من جهة ثانية الفكر كمجرد شكل للحقيقة المفترضة الى ان يعترف الفكر بنفسه كأساس للحقيقة ، ومصدرها الحر . (X111, 128) .

(2) 3, I ، إضافة : تتعين المرحلة الأولى عموماً بالفكر ، والثانية تنقسم بين الجوهر والتأمل الشكلي ، ثم تستند الثالثة الى قاصرة ؛ للماهية ، المفهوم . وهذا الأمر لا يعني ان الأولى لا تتضمن الأفكار ، فهي تتضمن ايضاً مفاهيم وافكاراً - كذلك فان الأخيرة تبدأ بأفكار مجردة ، ولكن تبدأ بالثنائية (X111, 129) .

انطقات من جهة الفلسفة الوثنية ، وهذا الأمر يتصل بالمهجرات الكبرى ويسقوط
الامبراطورية الرومانية (وفاة برقلس Proclus ، آخر افلاطوني جديد كبير ، تعود
الى العام 485 ودمار روما على يدي اودواكر Odoacre عام 476 بعد المسيح) ؛ ومن
جهة ثانية تواصلت الفلسفة الافلاطونية الجديدة تواصلًا مباشرًا مع آباء الكنيسة ؛
فكان يستند كثير من الفلسفات المسيحية الى الفلسفة الافلاطونية الجديدة وحدها .
استمرت هذه المرحلة حوالي الألف سنة . والمرحلة الثانية هي مرحلة القرون
الوسطى ، مرحلة تحمّر واعداد الفلسفة الجديدة : هذه المرحلة تشمل المدرسين
Les Scolastiques ؛ كذلك يجب ذكر الفلسفتين العربية واليهودية وبالأخص
فلسفة الكنيسة المسيحية . وهذه المرحلة دامت أيضاً حوالي الألف سنة . وتبدأ
المرحلة الثالثة فقط حين تظهر الفلسفة الجديدة من حيث الشكل ، في عصر حرب
الثلاثين سنة مع باكون Bacon (+1626) ويعقوب بوهيم (+1624) Jacob
Behme او ديكارت (+1650) ، الذي بدأ معه الفكر بالعودة الى ذاته . ان
الكوجيتو ارجو سيم / Cogito ergo sum انا افكر ، انا موجود ، هي الكلمات
الأولى في منظومته ، وهي كلمات تعبرُ بدقة عن الفرق بين الفلسفة الجديدة وكل ما
سبقها .

د - مصادرُ ومصادرُ تاريخِ الفلسفة

II

اليكم الآن ايضاً بعض الملاحظات المتعلقة بمصادر تاريخ الفلسفة . ان هذه المصادر من نوع آخر مختلف عن مصادر التاريخ السياسي ، لاننا في الفلسفة نتناول الأفعال ذاتها ، بينما في التاريخ يتولى المؤرخون ، الذين حوّلوا الأفعال الى تمثلات ، القيام بربطها وبوصفها على الطريقة التاريخية . لكلمة تاريخ معنيان : فهو يعني من جهة الأفعال ، الأحداث عينها ، ويعني من جهة ثانية هذه الأفعال والأحداث من حيث هي مصوّرة في التمثيل لأجل التمثيل . والحال ليس للمؤرخون هم مصادرنا ، فنحن نملك أعمال الفلاسفة ذاتها ؛ انها بالذات افعال الروح ؛ وهذه هي المصادر الأهم . صحيح انه توجد حقبات لم تحفظ فيها المنجزات والأفعال ؛ وفي هذه الحالة ينبغي التوجّه الى المؤرخين ، مثلاً الى ارسطو وسكستوس اميريقيوس Sextus Empiricus بالنسبة الى الفلسفة اليونانية القديمة ؛ ويمكننا الاستغناء عن كل الباقي . فقد درس ارسطو في مستهلّ ماوراثياته الفلسفة اليونانية القديمة بشكل صريح ؛ وهو يذكر كثيراً من قضاياها ومحملاتها في مؤلفات أخرى أيضاً ؛ ولقد كان الانسان القادر حقاً على النظر فيها . وعلى الرغم من الخدلة التي تريد ان تكون علمية والتي تلوم ارسطو لانه ، على حد قولها ، لم يفهم افلاطون حق الفهم ، يكفي الرّد بأنه عاش طويلاً مع افلاطون ، وانه هو نفسه لم يكن مفتقراً الى التدقيق والغوص (محاضرات (1) راوتشير ، Roetscher)

(1) من البين ان المقصود إشارة توصي بمحاضرة حول فلسفة افلاطون وفلسفة ارسطو القاهها ه . =

كذلك سكستوس ابيريوس بالغ الأهمية . فهناك أيضاً حقبات يكون من المستحسن فيها ان يكون آخرون قد قرأوا اعمال الفلاسفة وان يقدّموا لنا مختارات منها . يجب أولاً ان نعرف المبادئ البسيطة ، ثم يجب ان نعرف تطورها ، واخيراً تطبيقها على ما هو عيني وخاص . وفيما يختص بالفلسفات المجردة لدى القدماء ، ليس من الضروري ان نعرف كل آرائها ؛ لان مبادئها لا تتطور الا لدرجة معينة وهي غير كافية لاكتناه العيني حقاً . ومثال ذلك ان الفلسفة الرواقية لا تمثل اية فائدة بشأن تطبيق منطقها وجدليتها على الطبيعة ؛ وفي هذه الحالة تكفي المقتطفات . وعندما ارجع الى المصادر ، يبدو ان دراسة هذه المراجع تعتبر عملاً كبيراً ؛ ولكن لا شيء يضاهاها لجعل آراء الفلاسفة أوضح وأبين . ولكن من المحتمل غالباً الاكتفاء بالمبادئ وبالتطور الى درجة معينة . ومثال ذلك ان اعمال المدرسين غالباً ما تشتمل على ثمانية عشرة ، اربعة وعشرين ، وستة وعشرين كتاباً نصفياً (نصفيات in folio) ؛ عندئذ يلزم ان نحيط باعمال المؤلفين الآخرين الذين اختاروا مقتطفات منها . ان هذا المشروع جدير بالتقدير . وهناك مؤلفات أخرى نادرة ، يصعب الحصول عليها ؛ وفي هذه الحالة أيضاً ، تستعيد المقتطفات كل قيمتها .

I

من الضروري الآن تسجيل بعض الملاحظات حول تاريخ الفلسفة . فبالنسبة الى التاريخ السياسية ، في حوزتنا مصادر مباشرة وغير مباشرة . والمصادر الأولى قوائمها الافعال والأقوال الصادرة عن المؤلفين انفسهم . واما للمؤرخون غير الاصليين والذين بدلوا جهداً تأملياً ، فقد حصلوا على وثائق اولى واستعملوها . ان مصدر تاريخ الفلسفة غير موجود لدى هؤلاء المؤرخين ، ولكننا نجدنا امام الافعال ذاتها وهذه هي اعمال الفلاسفة انفسهم . ولا ريب اننا نستطيع القول ان في ذلك غنى كبيراً جداً لكي تتمكن من استقاء بعض المعلومات منها . فمن الصحيح كلياً انه من جهة يجب علينا التوقف عند المؤرخين ؛ ولكن بالنسبة الى الكثيرين من الفلاسفة من الضروري ضرورة مطلقة ان

ت . راوتشير ، تلميذ هيجل الذي صار استاذ جامعياً في صيف العام 1825 . وما يؤسف له ان الناشر لا يعرف شيئاً عن تلك المحاضرة الملقاة في شتاء 1825-1826 ؛ ومع ذلك من المحتمل ان يكون راوتشير قد تحدث فيها على منوال حديثه في المحاضرة التي القاها صيف 1829 . ولقد جمع = Wesner المقاطع التي يدور حولها الكلام هنا والحققها بنسخة تاريخ الفلسفة عند هيجل .

ندرس المؤلفات ذاتها . وهذه الحاجة نشعرُ بها خصوصاً في ما يختصُّ بالفلسفة اليونانية . لقد سبق لنا ان أبدينا جملة ملاحظات بهذا الصدد . وعندئذٍ يعتبرُ من شأننا التدقيق بمدى انطباق مبدأ من هذا النوع على كل المادة . زد على ذلك انه توجد ايضاً جملة من الاعمال الفلسفية غير المفيدة الا من الناحية الأدبية ، التاريخية .- وبخصوص هذه الاعمال تكفيها المقطعات .- يمكننا ايضاً ان نلاحظ عموماً اننا اذا كنا نملك فكرة الفلسفة واذا كانت هذه الفكرة ماثلة في ذهننا ونحن ندرس تاريخها ، فإن دراسة المؤلفات الفلسفية ستكون سهلة علينا ومفيدة ، ولن تكون علماً ميتاً غير حاضر امامنا . فالدراسة مستيئةٌ لنا ما يناسبها في كل منظومة وكيف ينبغي علينا ان نصنفها .

II

ان مصادر تاريخ الفلسفة نجده كاملاً تقريباً في كتاب تينان « مبحث في تاريخ الفلسفة » Précis d'histoire de la philosophie الذي وضعه وندت Wendt (ورد سابقاً) . ومع ذلك اليكم المؤلفات الأكثر بروزاً . ان أقدم واضع لتاريخ فلسفة هو ديوجين لايرك Diogène Laërce . ستتاح لنا الفرصة للعودة الى هذا المؤلف .

أما في الأزمنة الحديثة فإن كتاب توم Thom ، تاريخ الفلسفة The History of philosophy هو من كتب تاريخ الفلسفة الأولى . وهناك كتاب ستانلي ، لندن (١) عام 1701 in 4° ، نقله غودوفر الى اللاتينية . وكتاب اولياريوس ، لايبزغ ، عام 1711 in 4° وهذا الكتاب لم يعد مستعملاً ؛ وهو لم يعد ملحوظاً الا من الوجهة الأدبية ؛ فهو يشمل فقط على تاريخ المدارس الفلسفية القديمة بوصفها مذاهب وكأنا لم تظهر مدارس جديدة من بعدها . وفيه تصادف الفكرة الفريدة التي كانت هي الرأي السائد في عصره ، الفكرة القائلة ان القدامى وحدهم قد عرفوا الفلسفات بللعنى الحقيقي للكلمة ، وان زمن الفلسفة كان قد اكتمل بوجوه عام ، فكسرتهُ المسيحية ؛ وفيه تميز الحقيقة كما يفهما العقل الطبيعي ، من الحقيقة المتنزلة في الدين المسيحي . اذن الفكرة هي التالية ومعناها ان المسيحية هي التي جعلت الفلسفة سطحية ، وانها هي التي خففتها الى شأن من شؤون الوثنيين ، وذلك على الرغم من كون الحقيقة لم تعد قادرة على الظهور إلا في الشكل الديني . بيد انه من

(1) 3, I ، اضافة : 1655 in fol. 1711, 111, O'd. (130) X111 .

المفيد ان نلاحظ انه كان يوجد قبل نهضة العلوم فلسفات ذات طابع خاص وان الفلسفات التي كانت قائمة في عصر ستانلي كانت بلا ريب اما مجرد تكرارات لفلسفات افلاطون وارسطو والرواقين والابيقوريين القديمة ، واما كانت ، حينها تعرض نفسها اصيلةً ، فلسفات ما تزال فتيةً جداً حتى يمكن للسادة الكهول ان يحترموها فينظرون اليها كأنها شيء ما خصوصي .

III-I

في المقام الثاني نجد كتاب « تاريخ نقدي للفلسفة » من وضع ج . ج . بروكري Jo. Jac. BRUCKERY ، المنشور في لايبزغ عام 1742-1767 في اربعة اجزاء . ويقع الجزء الرابع في مجلدين ؛ والجزء السادس هو ملحق .

II-I

نجد فيه كمية كبيرة من الملاحظات حول افكار هذا العالم او ذاك من علماء العصر حول الفلسفات ؛ انه مجموع واسع ، من المستحسن الرجوع اليه بوجه خاص . ولكن العرض يقتصر الى اعلى درجات الحس التاريخي ، فهو غير مستقى من المصادر فحسب ، بل ان المؤلف يخلط فيه تأملاته الخاصة واستنتاجات مستخلصة على منوال الماورائيات الوولفية *Wolffienne* *métaphysique* ؛ وهي استنتاجات معطاة كأنها تاريخية . فعندما لا نعرف من مقطومة فلسفية سوى القضية الكبرى مثلاً عندما يقول طالب ليس ان الماء هو مبدأ الكل ، فإن بروكري يستنتج من ذلك عشرين او ثلاثين قضية أخرى ليس فيها كلمة حق واحدة . إن هذه الطريقة ليس فيها اي شيء تاريخي إطلاقاً ومع ذلك لا يجوز المباشرة بالاسلوب التاريخي في اي عمل آخر مثلاً يجب ان نفعل في تاريخ الفلسفة ؛ لان المهم في الفلسفة هي رسالة الفيلسوف ويجب الوقوف عندها . ان مقدمات المبدأ ونتائجه هي من صنيع التطور اللاحق للفلسفة .

III

ان الفلسفة ما تزال معتبرة كثيراً لا سيما عند الفرنسيين ؛ ولكن النقد التاريخي هو بذاته ضعيف

(1) A. T3, I 1742-1744 ، اربعة او خمسة أجزاء من قياس 40-In - الطبعة الثانية دون تعديل ، ولكنها مزودة بملحق 1766-1767 (X111, 131) .

مثل النقد المتعلق بالظواهر الفلسفية ؛ والحقيقة انه لم يتم الرجوع الى المصادر ، بل الى ما كتبه آخرون عن القدماء .

هذا المؤلف ثقل ، لكننا لا نجنى منه سوى فائدة قليلة ، ولدينا مقتطف منه :
Jo. Jac. BRUCKERI, historiae philosophicae, usui academicae Juventutis
adornate, Lipsiae, 1747, in 8°, 2^e éd. Leipzig, 1756,
لايزعج . 1790

III- I

هناك كتاب ثالث حول تاريخ الفلسفة هو كتاب ديتريش تييدمان ، روح الفلسفة النظرية ، ماربورغ ، 1791- 1797 في سبعة اجزاء من قياس 8° in . وفيه يعالج التاريخ السياسي بالتفصيل ، اعتبارياً وبدون روح ، بشكل لا طائل تحته . فاللغة والاسلوب هما دون مرونة وبلا دقة ؛ والمجموع يقدم المثل الحزين لانسان ، لاستاذ علامة ، ضحى كامل حياته منكباً على درس الفلسفة النظرية دون ان يرتب اطلاقاً فيما هو روح التنظير وما هي الماهية (1) . انه يقتطف من الأعمال الفلسفية مقتطفات على قدر ما فيها من الاستدلالات والأحكام العقلية . ولكنه عندما يصل الى الجدل ، النظر ، يصبح سيء المزاج ، فيفقد صبره وينقطع ويزعم ان ذلك من الصوفية ، مجرد لطائف . فيتوقف هناك حيث يبدأ ما هو هام حقاً ومفيد . وما يجب تسمينه لديه هو انه يقدّم مقتطفات من بعض المؤلفات النادرة في القرون الوسطى ، مثال ذلك الكتابات السحرية *écrits cabalistiques* المتعلقة بها . زد على ذلك ان للكتاب قيمة قليلة . كذلك فإن كتابه « مدافعات عن محاورات افلاطون » *Argumenta dialogorum Platonis* ، لا يستحق الذكر إطلاقاً .

اما كتاب « بحث في تاريخ الفلسفة مع مصادر نقدية لهذا التاريخ ، الذي وضعه ايوه . غوتليب - بوهل ، منشورات غوتنغ ، 1796- 1804 في ثمانية اجزاء

(1) I, 3, اضافة : حججه وودافعاته عن افلاطون في الجسرين هي من النوع نفسه (X111, 131)

. Platon des Deux- ponts

(2) Bipontis, 1786 - ذو الجسرين .

(و 9 مجلدات) قياس 8° ، فهو ذو قيمة ارفع ، لولا ان الفلسفة القديمة معالجة فيه باختصار شديد جداً بالمقارنة مع الفلسفة الحديثة المفصلة كثيراً . وكلما كان بوهل Buhle يتقلم ، كان يزداد توغلاً في التفاصيل . لهذا فان الاقسام الاولى ليس لها سوى قيمة ضئيلة . وبالنسبة الى بعض النقاط يمكننا استخدامها استخداماً مشعراً ، خاصةً لانه يقدم مقتطفات كثيرة من مؤلفات نادرة في القرن السادس عشر والقرن السابع عشر ، مثال ذلك المؤلفات الانكليزية والايكوسية ، ومؤلفات جيوردانو برونو Bruno الموجودة في مكتبة غوتنغ .

وفي هذا الباب يعتبر الكتاب الاكمل هو تاريخ الفلسفة الذي وضعه تنان وظهر في لايبزيغ 1798-1819 ، في 11 جزءاً (12 مجلداً) من قياس 8°-in . ويقع الجزء الثامن الذي يدور حول الفلسفة المدرسية في مجلدين . هذا الجزء مشهور وغالباً ما يجري استعماله . فالفلسفات المتنوعة معالجة فيه بوفرة ، وفلسفات العصر الحديث معالجة عنده بشكل افضل من الفلسفات القديمة ، كما يحدث في مؤلفات من هذا النوع . صحيح انه من الأسهل عرض الفلسفات الحديثة ؛ اذ يكفي في هذه الحالة اجراء مقتطفات من المؤلفات الفلسفية ، واذا كانت موضوعية باللاتينية فمن السهل ترجمتها ؛ وان الأفكار الحديثة تقترب أكثر من تصوراتنا . لقد كان القدماء ينظرون نظرة مختلفة الى المفهوم وبالتالي هم اقل يسراً على الادراك . زد على ذلك اننا لا نعرف عنهم الا الشيء القليل ولا بد من عقل توليفي اكبر لتحديث أفكار القدامى ومنظوماتهم ، حتى نعرفها بأسلوب حديث ونحافظ مع ذلك على صحتها . وفي هذه الحالة تستحيل الترجمة الحرفية ؛ فهذا غير مناسب . ولا بد من التعبير بشكل مختلف عن التصورات القديمة ، دون اعطاء شيء آخر مع ذلك . غير اننا نميل بسهولة للتكرار لما هو قديم لكي نجعله مألوفاً أكثر لدينا ، وهذا ما حدث لتنان في الغالب ؛ وهذا هو عيبه الأكبر . يضاف الى كون نصوصه غير غنيّة ، انه لا يفهم المقتطفات تماماً . فغالباً ما يتناقض النص والترجمة . واذا توقفنا عند تنان فإننا سنكون فكرة فاسدة عن افلاطون وارسطو . وبالنسبة الى ارسطو بشكل خاص يكمن الخطأ الأكبر في فهم تنان له بحيث يجعله يقول العكس ، بحيث اننا لو عكسنا ما يقوله تنان عن ارسطو فاننا نحصل على معرفة أدقّ وعلم اوثق بأفكار ارسطو . ولكن

صدق تيمان تذهب الى حد الاشارة في هامش النص الى مقتطفات ارسطو . وبهذا الشأن يعتبر تقريباً غير قابل للاستعمال .

I

لا ريب انه يقول في مقدمته انه لا يجوز للمؤرخ الفلسفة ان تكون له منظومة ، وهو مع ذلك صاحب منظومة لا تغيب عن خاطره . فهو يمدح أولاً ، ويبالغ ويهاجر ويثني على كل فيلسوف ؛ ولكنه في النهاية ، تكون خاتمة التاريخ ان الفيلسوف الشهير يصغر شيئاً فشيئاً لانه ذو عيب معين ، مثلاً انه لم يصبح بعداً كائناً ، وانه لم ينظر بعداً على الطريقة النقدية في مصدر المعرفة وانه لم يصل بعد الى هذه النتيجة وهي ان المعرفة ممتعة . اذن كل تاريخ الفلسفة هذا هو غير معقول إطلاقاً حتى في قسمه التاريخي .

1827. X 1. 15 III-I

هناك كمية من الابحاث القصيرة نذكر منها ثلاثة :

(1)

فرديريك است F. Ast مبحث في تاريخ الفلسفة ، لاندشوت ، 1807 (n) ؛ وهو احد افضل الابحاث التي يسوّها عقل ممتاز جداً . يكتب المؤلف في اسلوب شليخ ، ولكن ليس بدون بعض الالتباس ، ويميز بصورة شبه قطعية بين المثالية والواقعية .

(2)

أ . وندت A. Wendt ، مبحث في تاريخ الفلسفة ، لايبزغ (2) . مختصر تيمان .

1

انه كتاب جيد من الوجهة التاريخية ؛ ولكننا لنندش من رؤية كل ما هو وارد فيه ، منسوباً الى الفلسفة ، دون تفریق بين ما هو مهم وما هو غير مهم . فلا يمكن ان نتجاهل فيه ، ميل سكان لايبزغ وتزوعهم الى كل ما هو كامل . ونظراً للسطحية ، لنزعة تجاهل عمق الروح ، لا يمكن تجاهل

(1) I, 3 ، إضافة : طبعة ثانية ، 1825 (X111, 132) .

(2) I, 3 ، إضافة : طبعة خامسة ، لايبزغ ، 1829 قياس In-80 .

هذا الكتاب . هناك استيلاء على تصور معين وتفكير بتحقيق شيء جديد ، عميق (1) . في حين ان الامر لن يمكنه ان يتعلق إطلاقاً بفلسفة تعيينات سطحية من هذا النوع .

(3)

كتاب تاريخ الفلسفة لريكسنر th. A. Rixner ، سولزباخ ، 1822- 1823 ، ثلاثة اجزاء من قياس (2) in- 8^o ، هو الكتاب الأميز . فالكتاب لا يفتقر الى الروح . والكتلب هو الاحداث والأفضل سواء من حيث الوفرة الأدبية ام من حيث الفكر ، وان كان لا يستجيب لكل ما يجب فرضه وتطلبه في تاريخ للفلسفة . ويمكننا مثلاً ان ننهيه بلدخل مقاطع خاصة بعلوم أخرى وان في ذلك اختلافاً كبيراً . ولكن يمكن ان نوصي به لانه يقلم في ملاحق كل جزء النصوص الأصلية الأساسية ، وكذلك هو الحال بالنسبة الى دقة النصوص الواردة وامور أخرى كثيرة (3) .

II

هنا نهي المداخل ؛ وفي ما يلي يفترض ان يكون التاريخ السياسي معروفاً ، ان الأمر مختلف بالنسبة الى مبدأ روحية الشعوب وكل ما يتصل فيها بالسياسة ؛ وهذا يقترب من دراستنا . كذلك سأذكر ملاحظات بيوجرافية قريبة من موضوعنا ، ولكن ذلك سيكون عرضياً ، لان المقصود ليس تاريخ الفلاسفة بل تاريخ الفلسفة . كذلك سأترك جانباً كثيراً من الأسماء التي جمعها المتبحرون ، والتي لا قيمة لها من الوجهة الفلسفية . ان الفلسفة هي التي تشكل الاهمية الرئيسية بوجوه عام ، نعني الفكر المتعين ، الدرجة المحددة من تطور العقل في كل عصر .

ان ما يظهر للوهلة الأولى ، الأنسب والأفضل في تاريخ الفلسفة انما هو عدم ذكر مقتطفات ؛ ولكن معالجة تاريخ الفلسفة بطريقة السرد الزمني هي طريقة غير جدية به ؛ وهذا الأمر لا يجوز ان يحدث حتى في التاريخ السياسي ؛ لانه في هذا التاريخ ايضاً هناك مجالاً لتصوير غاية ، هي غاية تطور تاريخ الشعوب . وعليه فان روما هي الوجهة الأولى في التاريخ الروماني الذي وضعه تيتليف Titelive . فنرى روما

(1) I, 3 ، إضافة : هذه الفلسفات الجديدة المزعومة تخرج من الأرض كالفطر (X111, 133) .

(2) I, 3 ، إضافة : طبعة ثانية ، منقحة ، 1829 ، (X111, 133) .

(3) I, 3 ، إضافة : ربما تلزم متتقيات أدبية ، لا سيما عند الفلاسفة القدامى ، فلا يبقى كثير من نصوص الفلاسفة السابقين على افلاطون (X111, 133) .

صاعدة ، مدافعة عن ذاتها ، تمارس قوتها ، الخ . ان الغاية العامة هي روما اذن ، ازدياد سيادتها ، تطور دستورها ، الخ . وفي تاريخ الفلسفة تعتبر الغاية تطوير العقل ؛ وهذه الغاية غير داخلية فيها ، ولكن الشيء ذاته بوصفه عاماً هو الذي يكون في الأساس ويتبدى كغاية ؛ هكذا تتوافق عفوية ، فطرياً ، شتى التشكيلات . ان ما نقتحه هو عرض تطور الروح ، تطور الفكر .

1

بخصوص منهجنا لا بد ايضاً من الملاحظة :

(أ) انني لا ألح إلا قليلاً على ما هو خارجي ، تاريخي ، باستثناء العامل السياسي عندما يفيد في تمييز وتبيان روحية عصر ما ؛

(ب) اننا نخضع لما هو ضروري جداً بالنسبة الى الملاحظات الجغرافية والادبية ؛

(ج) اما بالنسبة الى الفلسفات فلن نذكر سوى تلك التي اثار مبدؤها حركة وحافزاً . وبالتالى سنتخطى كل ما لا يطول سوى استخدام وتعميم مختلف المنظومات . فقد سبق ان لاحظنا ان المبادئ التي لا تكون عينية في ذاتها لا تكفي لتطبيقها على وجود عيني اكثر . واما روح ، مبدأ كل فلسفة ، فقد اتينا على ذكره آنفاً .

ولكن يبدو انه ما يزال ضرورياً حسماً هذه المسألة ، نعني اذا كان يجب على مؤرخ الفلسفة ان تكون له منظومة ، واذا كان بالحرى لا ينبغي له ان يظل حيادياً ، فلا يحكم ولا يختار ، ولا يضيف شيئاً من عنده ، ولا يسارع الى إصدار حكم . وبالواقع يبدو شرط التجرد والنزاهة هذا لطيفاً جداً كدرس في الأخلاق . فيقال بدقة ان تاريخ (الفلسفة) يجب ان يؤدي الى النزاهة . لكن ما هو فريد في الأمر هو ان هذا وحده الذي لا يعرف من الأمر شيئاً ، ولا يملك عنه سوى معلومات تاريخية ، هو الذي يحافظ على موقف محايد . (فمعرفة العقائد تاريخياً معناه علم فهمها) .

يبد أنه لا مناص من التفريق بين التاريخ السياسي وتاريخ الفلسفة . فالأول يمكنه ان يكون موضوعاً مثل أناشيد هوميروس ، ومثلاً كتب هيرودتس وثيوسديد التاريخ . فهم كرجال أحرار تركوا الأمور تجري ، مسترسلين كما يجلوهم في الافعال والحوادث دون ان يضيفوا اليها من عندياتهم ؛ انهم يعرضون القضية دون ان يعرضوها على محكمتهم ودون ان يصدروا حكماً عليها . ولكن في تاريخ الفلسفة تختلف الشروط والظروف ؛ لانه مهما توجب على هذا التاريخ ان يسرد من الافعال ، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو ان نعرف ما هو الفعل في الفلسفة ، نعني معرفة ما هو وما ليس هو من الفلسفة وابة مكانة يجب ان تُعزى لكل فعل . ان هذه المسألة تظهر لنا الفرق : ففي

التاريخ الخارجي كل شيء فعل-، ومن الثابت ان هناك اموراً هامة وأخرى غير هامة-، ولكن المحدث مطروح مباشرة على التمثيل، إنه واقعة. والعكس في الفلسفة، إذ المسألة هي ان نعرف ما هو الفعل والمكانة التي يجب ان نمزوها اليه. كذلك لا يمكن لتاريخ الفلسفة ان يكتب دون استناد الى حكم، ولا يمكن ان يصاغ بدون منظومة.

III

هنا ننظر بشكل اساسي في تاريخ الفلسفة وليس في سير الفلاسفة؛ اذن لن نذكر الظروف الخاصة بحياة شتى الفلاسفة. كذلك، بسبب ضيق الوقت المحدد لنا، لا بد لنا من ايهال المصادر والاكتفاء ببعض المعطيات. يضاف الى ذلك اننا في هذا العرض لتاريخ الفلسفة يمكننا فقط النظر في الفلاسفة الرئيسيين. لقد كان لكل نظم عدد معين من الاسئلة والاتباع؛ وبالتالي يمكننا ان نشير الى جمهرة من اسماء الرجال الذين كانت لهم مآثرهم الجزئية كأسئلة فلسفة؛ ولكن يجب علينا ايضاً ان نتجاهل طريقة نشر فلسفة ما. وبالنسبة الى المنظومات الفلسفية علينا قبل كل شيء النظر في المبادئ؛ فالحقيقة انها متفاداة الى المواضيع المعينة، ولكن اذا كان المبدأ مجرداً، حصرياً، واذا لاحظنا هذه الحصرية، امكننا القول على الفور ان تطبيقها على المعنى لا يكفي وانه بدون فائدة بالنسبة اليها. -وبوجود علم علينا في التاريخ ان نحيط بالأفعال، نعني في حالتنا هذه علينا الوقوف عند الفكر المتعين. ولكننا نعتبر فقط وبالتدقيق كيفية التعبير عن هذا الفكر في كل مرتبة. فقد كان يلزم ثلاثة وعشرين قرناً للوصول الى وعي الذات، نعني مثلاً كيف يجب اكتناء مفهوم الوجود.

هـ - الفلسفة الشرقية

IV

ان الفلسفة الأولى التي تصادفها ، اذا انتقلنا الى تاريخ الفلسفة ، هي الفلسفة الشرقية . فمثلاً العصور المرفقة في القدم كانت شهيرة جداً ؛ ومثل ذلك ان الاغريق كانوا منذ أقدم الأزمنة شديدي الاحترام والتقدير للفلسفة الهندوكية وللحكمة المصرية على السواء ؛ ومع ذلك فاننا لا نعرف شيئاً عن المصادر التي عرفها الاغريق . هناك تمثيلات فلسفية شرقية اثرت فيها بعد بشكل أدق على الثقافة الفلسفية وكذلك على الميثولوجيا . ففي مدرسة الاسكندرية ، بالاسكندرية ، في هذا المركز الخاص بالعالم الاغريقي في موسمه المتأخر ، جرى التفاعل الكبير مع الفلسفة ولا سيما الشرقية منها ، فاستعملت المبادئ الشرقية استعمالاً واسعاً .- وكانت الصلة التي تربط الفلسفة الشرقية بالفلسفة الاغريقية مشهورة جداً منذ القدم ، وكان التاريخ يعترف بها ايضاً ؛ ولكن في حقيقة القول اننا لم نحصل الا مؤخراً على معلومات أدق وأصح عن اسرار الفلسفة الشرقية . وهذا حصل فقط عندما انحلت الاعمال الاصلية تصلنا شيئاً فشيئاً . وان الفرق الرئيسي الذي يجب ذكره هنا ، الفرق القائم بين التطورات الفلسفية المعبر عنها في شكل ديني والفلسفة بمعناها الدقيق ، قد سبق لنا ان اشرنا اليه من قبل . ان مضمون الفكر الشرقي هو بلخري ذو قوام ديني - مضطرب وملتبس . وان الرابطة التي تجمع مضموناً مماثلاً مع الفكر اليوناني ، الواضح والمعين بذاته ، هي بكل تأكيد رابطة تاريخية ، واد توكيد رابطة كهله بت معقولاً كثيراً - كما سبق ان لاحظنا في المدخل - نظراً لان الفلسفات الأولى تجريدية تماماً وبقيت عند حدود المجردات . اذن ليس هناك ما يدعو للدهشة في كون الأساس العلم الذي تكشف لنا ، لا سيما في هذه الأزمنة الأخيرة ، موجوداً ايضاً في فلسفات أخرى . ولكن جمعاً كهذا في التجريد المحض لا يمكن ان يشكل تسلسلاً تاريخياً . إن هناك وسطاً خاصاً من العلماء له مصلحة كبرى في القول اننا نجد في فلسفات الشرق الدينية القديمة مصادر كل ما جاء لها بعد وما استمد منه اصله التاريخي ايضاً . ان الفلاسفة الكاثوليك المحدثين بشكل خاص ، ولا سيما فريدريك دي شليغل الذين قالوا ان ديناً قديماً - قديماً ، بدائياً ايضاً حسب التاريخ الخرجي - هذا الدين الأول ، الدين الخالص ، الكاثوليكي ، اذن ان ديناً قديماً من هذا النوع ، الأول تاريخياً ، قد صدر عنه كل ما نجده في الديانات الأخرى ، وكذلك في الفلسفات الأخرى . وان الابحاث الحديثة الشديدة التبحر تسير جزئياً في هذا الاتجاه . وتتشد هذه الغاية . ان قابيل رموزاً Abel Rémusat ،

افضل العارفين بشؤون الشرق ، يتناول المعتقدات ، المقترحات والمحمولات الموجودة لدى الصينيين ، بحيث انه يميل دائماً الى تناولها بوصفها هي التي صدرت أولاً ؛ وان كل ما جاء لاحقاً يستمد أصله منها ، ومن هناك نهل الاغريق والرومان ، الخ . وبشكل خاص اطلعنا على كتب فلسفي صيني من لائوتسي (1) Laotseu . يقول لنا رموزا : « إن نماعي العقائد الارورفية والباخوسية مع العقائد المصرية والفيثاغورية اما يؤكدها هيرودتس (2) » . ومن ثم يورد دليلاً على قوله ، بروكر (3) الذي يؤكد ان هذه المعتقدات متماهية مع معتقدات افلاطون ، وهي شواهد لا تبطل صحيحة إطلاقاً . واخيراً يذكر موشييم وانكتيل دي برون (4) الذي يقول : « كانت هذه المعتقدات تشكل جزءاً من العقيدة الشرقية ، المتناقلة عن الهنادة الى الفرس ، وعن هؤلاء الى الاغريق والرومان ومن ثم الينا » . من حيث التجريد المحض يمكننا ان نجد في كل مكان افكاراً مماثلة . لهذا فإن مقارنات من هذا النوع تعتبر سطحية ؛ ففيها إهمال لما هو أصيل ، مثلاً اصابة الفكر الاغريقي بالمقارنة مع الشرقيين ، نعني بالضبط ما يعطيه قيمته .- اذن لم نعرف على هذه الفلسفات الشرقية القديمة إلا في الأزمنة الحديثة .

من الوجهة الفلسفية ، علينا ان نلح قليلاً على شعبيين ، الصيني والهنديكي .

II

علينا أولاً تناول الفلسفة الشرقية ، ولكنها مع ذلك لا تشكل جزءاً من موضوعنا بالمعنى الدقيق للكلمة . ولن نتكلم عنها في الاستدلال الا لكي نشرح سبب علم إلحاحنا بالتفاصيل على هذه المادة ، والعلاقة القائمة فعلاً بين ما يتجلى هنا كفلسفة وبين الفلسفة بالمعنى الدقيق . حين نتكلم عن فلسفة شرقية ، يجب علينا التكلم في النهاية عن الفلسفة ذاتها . ومن هذه الوجهة ، من المفيد ان نلاحظ على الفور ان ما نسميه في الشرق فلسفة هو بوجه عام وبالحرى التصور الديني لهذا الشرق - تصور ديني للعالم نكاد نعتبره من الفلسفة . لقد ميزنا في مدخلنا بين التشكيلات حيث يرتدي الحق شكل الدين ، وبين الشكل الذي يتلقاه الحق من الفكر ، كفلسفة .

-
- (1) مذكرة حول حياة وآراء لائوتسي ، الفيلسوف الصيني الذي عاش في القرن السادس قبل التقويم الميلادي ، وضعه السيد قابيل رموزا . نُفي يوم 15 حزيران (جوان) 1820 ، وظهر في مذكرات المعهد الملكي الفرنسي ، اكااديمية الفنون والآداب الجميلة ، ٧11 ، باريس 1824 ، ص 54-1 .
- (2) المرجع السابق ، ص 52 .
- (3) المرجع السابق ، ص 36, 38, 53 .
- (4) المرجع السابق ، ص 53 .

وبمقتضى ذلك ، يمكننا القولُ بوجود عام : إن الفلسفة الشرقية فلسفة دينية ، تمثل ديني بوجود عام ، ولا بد من تبيان السبب الذي جعلنا نتجّر بسهولة الى اعتبار هذا التمثل من الفلسفة .

قلّمَا تدعونا الديانات الاغريقية والرومانية والمسيحية الى التفكير في موضوعها بالفلسفة ، لان التكوينات الالهية عند الاغريق والرومان قائمة بذاتها ، وكما اننا في ديننا وفي الديانة اليهودية نرى للتمثالات الدينية السامية جداً دلالةً وحيدةً فلا يمكننا أن نستمر في تفسيرها وتأويلها ؛ وعندما يكون امامنا التمثل الأرفع ، لا ينبغي علينا سوى التوقف عنده والاحاطة به . فلا نتخذ على الفور كأنه مذهب فلسفي ، ولا نعمل فيه تفكيرنا على الفور ؛ ان تفسير اشكال الميثولوجيا الاغريقية والديانة المسيحية والأديان الأخرى لهو عمل خاص جداً ، وكذلك بالنسبة الى ادخال قضايا فلسفية في الاساطير والأديان او تحويلها الى قضايا من هذا النوع . الا ان الديانة الشرقية نذكرنا بالفلسفة على نحو مباشر أكثر ؛ فهي تقترب كثيراً من التمثل الفلسفي . وسبب هذه المفارقة هو ان مبدأ الحرية والفردية يتجلّى بشكل أكثر في كل الديانات الأخرى ، لا سيما في المبدأ الاغريقي ، ويتجلّى بشكل أكثر ايضاً في المبدأ الجرمانى . والخلاصة ان التمثلات الدينية سرعان ما ترتدي فيها رداءً اشدّ فرديةً ، فيزداد ظهوره في صورة الأشخاص . اما في الديانة الشرقية فان طابع الذاتية ، الحرية الذاتية فلم يتبلور بعد تبلوراً كافياً ؛ فهي بالحرى ذات طابع عام ؛ يترتب على ذلك ان التمثلات الدينية هي أعمّ وانها ترتدي بسهولة مظهر التصورات او الأفكار الفلسفية . ويكتمل تمثّل الهناكة في العمومية وهكذا يزداد ازدهار التأمل والتفكير عندهم . الحقيقة ان التمثلات الهندوكية ترتدي شكلاً فردياً مثل البراهما Brahman ، الفيشنوصو Vichnou ، الشيفا Shiva ، ولكن الفردية فيها بالغة السطحية ، بحيث اننا عندما نظن اننا امام اشخاص معينين واننا نرغب في الاحاطة بهم ، نرى ان هؤلاء الافراد يتلاشون فجأةً ، ويمتّلون الى ان يصبحوا واسعين ، بلا قياس . ان الفردية لا تتأسك ولا يمكن ان نحيط بها لانها تقتصر الى الحرية . واننا لنجد انفسنا ، عند الهناكة ، امام كائنات عامة ، آلهة طبيعية ، قوى تتوافق تقريباً مع صور العقيدة الكونية الاغريقية ، صور اورانوس ، كرونوس الخ . التي

يكون شكلها سطحياً حتى في حالة انفراده او ظهوره بمظهر الفردية .

هذا هو السبب الرئيس الذي يجعل التمثلات الهندوكية ترتدي أولاً مظهر الأفكار الفلسفية ، الآراء العامة . فعندما نسمع جوبيتر يتكلم ، عندما نسمع المسيح يتكلم ، انما نتمثل امامنا طابعاً فردياً . لكن عند الفرس ، مثلاً ، امامنا زرفان اكيرين Zervane Akerene ، الزمن اللامتناهي ، ثم ارمزد ، النور ، الخير ، واهريمان . الظلام ، الشر . ان هذه كائنات عامة كلياً ، وتمثلات صالحة ايضاً كمبادئ عامة - قريبة بذلك اقتراباً شديداً من الفلسفة ، فهي نفسها صالحة ايضاً كمبادئ عامة ، قريبة بذلك اقتراباً شديداً من الفلسفة ، فهي نفسها اتجاهات فلسفية . وبشكل خاص نصادف تمثلات من هذا النوع في هذه المرحلة من تاريخ الفلسفة حيث ان لهذا المفهوم الشرقي العظيم والعام يصل الى الغرب ، موطن الفردة والتحديد والقياس . الموطن الذي تسوّه الذاتية ، فردة الذات . وبوجوه خاص في القرون الأولى للمسيحية بدأت هذه الروحية الشرقية تتعاطم بلا حدود ، بحيث تولد عدد كبير من المذاهب الهرطوقية الى ان انتصر عليها الروح الغربي للكنيسة وحدد بقوة وثبات الالهية في صورته التاريخية . زد على ذلك انه كان عصراً هاماً ، العصر الذي تغلغلت فيه الأفكار الشرقية ونفذت الى الغرب ، سنعود للكلام على ذلك في معرض حديثنا عن الفلسفة الافلاطونية الجديدة والعرفانية .

ان هذا الطابع الدائم للعمومية في افكار الشرقي الدينية هو ما ينبغي أن يلاحظ أولاً . ومن ثم يجب النظر عن كثب في مضمون الديانات الشرقية ، هكذا هي كافة الديانات الشرقية - ما عدا ديانة اليهود - ولكن بشكل خاص ديانة الهند . فالنقطة الرئيسة هي ان ما هو بذاته ولذاته ، الابدئي الواحد ، الله من حيث علاقة الفرد به ، يزداد اكتساباً لطابع العام (طابع الالوهة ، الالهية) . اذن العلاقة الرئيسة في الشرق هي التالية : ان الجوهر كجوهر هو الحق وان الفرد بذاته هو بدون قيمة وليس عليه ان يكتسب شيئاً طالما انه يتمسك بوضعه مقابل ما هو بذاته ولذاته ، وعلى العكس لا يمكنه ان يكون ذا قيمة حقيقية الا اذا اختلط بالمادة الجوهرية هذه حيث ان هذه الأخيرة لا تعود موجودة بالنسبة الى الفرد وان الفرد ينقطع هو ذاته عن الوجود كوعي ، فيتلاشى في اللاوعي . هذه هي الرابطة الاساسية في الاديان

الشرقية . في حين ان الفرد حسب المبدأ اليوناني والجرماني يعرف نفسه خراً ، فالفرد موجود لذاته وعليه ان يحافظ على نفسه في هذه الحال من الوجود لأجل ذاته . وفي الغرب ، يخرج الفرد من المادة الكونية ويعتمد على نفسه ؛ ولكن هذه الاستقلالية تزيد من صعوبة كدح الروح في سبيل تقديمها الفكر بنقاء تام ؛ لانه يجب في هذه الحالة ان يفصل الفكر بدوره عن الفرد وان يتكوّن لذاته . ان المكانة الذاتية الارفع التي تحتلها الحرية الاغريقية ، الحياة الأكثر تحرراً وفرحاً . كانت تشكّل اذن عائقاً أمام الفكر ؛ فكانت تجعل عمل الفكر لأجل فرض العمومية عملاً صعباً . وفي الشرق ، كانت جميع افكار الفرد الذي لا يعيش إلا في العمومية ، لا تتلور أبداً الا حول ما هو علم . هناك ، الرئيسي هو الجوهرى واللاوعى ، وانعدام الحقوق ، وتلاشي الفرد في الجوهرى يتعلّقان بذلك مباشرة . في الدين الشرقي يكون الجوهر على هذا النحو لذاته وبذاته هو الأهم ؛ وبالتالي هذه فعلاً فكرة فلسفية ؛ وان علاقة الفرد بهذه المادة يجب ان تُعتبر بمثابة نقطة هامة ، خاصة بقدر ما يعبر فيها عن نفي الفرد وعن اللامتاهي . لكن الفرد لا يمثّل ، كما هو الحال في الفلسفة الاوروبية ، كأنه مقيم في المادة ، ولا كأنه ذاتية الحرية التي لا تتلاشى في وحدتها مع الجوهرى المادي ، وانما تتحرّر لتبلغ الحرية الحقيقية . وطالما ان الوعي الشرقي يصل الى تمايزات وتعيينات الأفكار والمبادئ الخ ، فان هذه المقولات ، هذه المبادئ المعينة تظل بدون اتحاد مع المادي الجوهرى . والخلاصة هي ان الجوهرى حين يحطّم كل ما هو خاص يتوسع الى ما لا نهاية ، بلا قياس ، وهذا هو الاسمى في نظر الشرقي ؛ واما انه عندما يتعيّن ، عندما يطرح نفسه في لحظاته وواقاته ، اعني عندما يفكر الشرقي ، فان ذلك يكون شكلاً بلا روح ، شكلاً خارجياً ، لا يمكنه استقبال اي مبدأ تنظيري - ادراك جامد ، بحيث اننا نشعر وكأننا كنا نقرأ شيئاً عن منطق وولف . ولا يستطيع المتناهي ان يصبح حقيقة الا عندما يغطس في المادة ؛ وحين يفصل عنها ، يظل فارغاً ، فقيراً ، متعیناً بذاته ، بدون رابطة داخلية . وعلى الفور نجد لديهم تمثلاً متناهياً معيناً ، ما هو الا تعداداً خارجياً ، جامداً للعناصر - ونجد شيئاً ما بالغ الصعوبة ، فارغاً ، تافهاً ، عادياً . كذلك هو الحال بالنسبة الى الاحتفالات الشديدة التعارض مع بساطتها عندما يفرق الشرقيون في الخشوع الذي

نجده لديهم هوذا الطابع العام للأفكار والتطلعات الفلسفية الدينية في الشرق :
فمن جهة هناك كتلة ضخمة من الاحتفالات الشديدة الحداثة ، والفقيرة الى
التعيينات ، ومن جهة ثانية هناك هذا التسامي ، هذا الاتساع الذي يضيع فيه كل
شيء .

سأذكر شعبيين شرقيين ، الصينيين والهنداكة .

III

نلاحظ هنا بوجه خاص الافتقار الشديد الى المبادئ . . ويعود سببها الى عصر قديم جداً ، وإن
علينا ان نقطع ثلاثة وعشرين قرناً قبل ميلاد المسيح . ولن نتناول سوى الصينيين والهنداكة ، ولا
يمكننا ان نصف فلسفة فارسية دقيقة ، ان ديانتهم لا ترتدي شكلاً فلسفياً على الرغم من اننا نجد فيها
تعارض النور والظلام ، والخير والشر . وانا بوجه خاص نتأمل في فكرة هذا التعارض ، عندما يقال
ان ديانة الفرس قد اخترقت الغرب . ففي الواقع التحدث مع العرفانية . وستتكلم فيها بعد عن
الفلسفة العربية ، زد على ذلك انها لا تقدم شيئاً أصيلاً ، وليس عندنا ما نقوله في موضوع للمريين .

1 .- الصينيون

II

يتمتع الصينيون بالمجد الناجم عن ثقافتهم الواسع في العلوم . ولكن هذا المجد
يبدو مخفوضاً جداً عندما نطلع على هذا العلم اطلاقاً حسناً ، لاسيما فيما يختص
بحساباتهم الفلكية . ان ثقافتهم الكبرى تتصل بالدين والعلم والشعر والنظم
السياسي والادارة والعدل والتجارة والتقنية والفنون . ولكن اذا وضعنا في المرتبة
نفسها العلم السياسي الصيني مثلاً مع السياسة الاوروبية فان ذلك لا يكون ممكناً
إلا من حيث العنصر الشكلي ، لانها مختلفتان من حيث الروح . كذلك من الممكن
ان نجد من حيث الشكل ان الشعر الهندوسي كاملاً وغنياً ومشرقاً مثل الادب
الشعري لدى اي شعب ؛ لكن فيما يتعلق بالصميم ، لا نستطيع ان نعتبره الا كلعبة
من العاب الخيال والوهم . وبهذا الصدد يمكننا وصفه بأنه مشرق جداً ، ولكننا لا
نقول ذلك بجديّة . حتى اننا لا نستطيع ان نتذوق الشعر الهوميري من حيث
الجوهر ؛ ولكننا لا نستطيع ان ننظر بعين الجدل الى ما تحتويه تلك الاشعار ؛ لاننا لن

نعبد جوبيتر ، اثينا ، الخ . لهذا لا نستطيع ابدأ ان نعاود إنتاج اعمال كهله ، لا لاننا نفتقر الى اناس ذوي موهبة كبيرة كموهبة هوميروس - اذ لدينا عبقريات ذات عظمة مساوية - بل لان الأفكار لم تعد افكارنا . وهكذا بالنسبة الى الشكل حيث ان الشعر الشرقي يمكن تطويره كثيراً لكنه يظل غريباً في نظرنا لانه يوجد في حالة لم تعد مفاهيمها قادرة على اشباعنا وإرضائنا . كذلك يمكن لادارة العدالة والنظام السياسي عند الصينيين ان تكون متقنة على قدر الامكان من حيث جمال الشكل والمنطق ، ومع ذلك بأننا نلاحظ على الفور انها لا تناسبنا . هنا أيضاً الجوهر لا يرضينا ، لاننا بدلاً من الحق نجد فيه بالحري لإذلاً للحق . واليكم ما يتوجب التنبيه اليه في مقارنات من هذا النوع : لا يجوز النظر الى الشكل فقط ، فاللهم هو الجوهر . المضمون ؛ ولا يجوز الاستسلام لغواية الشكل بحيث يوضع في المرتبة نفسها او بحيث يُفضل ما هو شرقي على ما هو خاص بنا .

III

الصينيون امبراطورية قديمة . وكل مؤسساتهم ، دستورهم ، ثقافتهم وفنونهم هي امور قديمة جداً ، تقلّمت انطلاقاً من بداية بربرية وصولاً الى درجة معينة من الثقافة . والحال ، بما انهم يفتقرون الى الاحساس بتطور الروح ، فهم يملكون فقط ثقافة تثبت نفسها من داخل مبدئها ، فلا بد أيضاً من اعتبار فلسفتهم بوصفها متصلة ، متحجرة ؛ لهذا لا نعرف ولا يمكننا ان نورد عنهم سوى التجريدات والعموميات .

IV

تعود الفلسفة الصينية الى ازمة مفرقة في القدم ، فهناك تقاليد وموروثات مؤكدة تعود حتى الى 2700 قبل ميلاد المسيح ؛ وانطلاقاً من ذلك نبدأ بالحصول على معلومات واسماء واشكال موثوقة . زد على ذلك انه عصر كان يسير التراث فيه نحو الشرق بوجه عام .

IV-III

لدى الصينيين بعض الكتب القديمة جداً تعتبر مرجعاً ، كالنورا عندنا ، ولا مناص من اعتبارها بمثابة الكتب الأولى الأساسية لتاريخ الصين ودستورها وفلسفتها الخ . انها تدعى كينغز Kings ويوجد منها اربعة كتب بشكل خاص . الى جانب ذلك هناك كتب اخرى تحظى بلحترام عمال . وان الشوكينغ Chou- King احد تلك الكتب . هناك فرنسي ترجمه فعرف به (1) انه بشكل خاص كتب

(1) كتاب الشوكينغ ، P. GAUBIL, Le Chou- king, paris, 1970, احد الكتب المقدسة لدى

تاريخي ، ومع ذلك فهو ليس تسلسلاً لتواريخ ، وإنما هو بالحريّ كتاب جزأ ، مفكك ، غير أنه يتضمنُ جزئياً مقاطع محدّدة جيداً ، وسلاسل من الأمراء ، ومعطيات موثوقة تتضمن وقائع تاريخية ؛ وإن الكتب الأخيرة من الشوكينغ تبدأ فعلاً مثل الكتب التاريخية . حتى أن أحد الفصول يتضمنُ بحثاً في الحكمة وفي المعارف العلمية عند الصينيين . ومن رأينا أن الكتاب الرئيسي هو اليوكينغ - Y King ، وهو كتابٌ يتضمنُ أفكاراً مجردة تماماً . والكتاب الثالث يدعى الشي كينغ - Chi King ويتضمنُ اشعاراً ، أناشيد ، أغان قديمة ؛ أما الرابع لي - King - Li فيعالج الاحتشاليات وأصول التصرف في البلاط الخ . يجب أن نضيف كتاب اليوكينغ Yo-King للمتلقي بالموسيقى .

III

إن اليوكينغ هو كتاب التحولات ، تعاقبت السكون والحركة ، ديمومة الولادة والموت ، وهو أيضاً كتابُ القرائن والمبادئ ، وهو يسمّى أيضاً كتاب المصائر أو كتاب التبصرة . فهو يتضمنُ خطوطاً وشرحاً . بالنسبة للتبصرة هناك قُضيبات خشبية في حلبة ، يأخذ المرءُ منها قضيباً صغيراً في يده ويتلو صلاةً ، ويتناول الكاهن القضيب الصغير ويرميه في الهواء مع قضيبات أخرى . وتشكل القضيبات المتساقطة اشكالاً معينة فوق الأرض يقدّم اليوكينغ معناها ويستعملها لتحديد المستقبل سلفاً . واليوكينغ كما هو عليه الآن ، هو من تحرير كونفوشيوس Confucius .

III-II

الأشهر في الفلسفة ، بنظر الصينيين ، هو كونفوتشي (كونفوشيوس باللاتينية) . فقد حظي بشهرة عظيمة ، لا سيما في عصر ليبنيز Leibniz . إن كتبه البالغة العدد هي من اعظم الكتب لدى الصينيين ؛ فهم يجعلونها دراساتهم الكبرى ؛ لقد شرح كونفوتشي كتاباً قديماً لدى هذا الشعب ، خصوصاً من النوع التاريخي ، وكتب تاريخاً أيضاً . وتعلّق مؤلفاته الأخرى بالفلسفة ؛ فهي أيضاً شروحات لمؤلفات تقليدية قديمة لدن الصينيين ؛ ولكن إتهام الأخلاق هو الذي عاد عليه بشهرة عريضة .. إن أشهر مؤلفاته ترجمها مؤخراً شخص انكليزي (1) . وقام مبشر فرنسي بترجمة سيرة حياته عن الصينية (2) . وهذه السيرة تقول إنه عاش في القرن السادس قبل التقويم المسيحي ، وكان وزيراً لزمين معين ، ثم ترك الوزارة وعاش متفلسفاً مع اصدقائه وتلاميذه ؛ كذلك في حوزتنا محدثاتٌ له معهم ؛ وبشكل جوهري تعتبر أفكاره من جهة عقائد اخلاقية ، ومن جهة ثانية وصايا بالغة الضخامة في جزء منها ، تتعلّق بالطقوس والعادات . إن الأخلاق طيبة وشريفة ، لا أكثر ؛ فلا

الصينيين ، ترجمة غوبيل ، باريس 234-1770 .

Yosua Marshmann, The Works of confucius containing the original text with (1)
atranslation... Etc., Seranpone, 1809.

(2) ب . P. Amiot تشي ، المسمّى باسمه كونفوشيوس عند العامة ؛ باريس ، 1786 .

نتوقن ان تصالاف فيها ابحاثاً فلسفية عميقة ؛ كذلك لا يبرز ان نحلم بوجود تنظير عنده . لقد كان كونفوشيوس رجل أعمال ، ذا حكمة عملية . وبالنسبة اليه لا يوجد شيء نلتقطه في تعاليمه . وبالتالي ليس علينا ان نلح أكثر ، فالقضايا التي نجدتها عنده موجودة في كل مكان ، ومعروفة عالمياً . وربما يعتبر كتاب *De officiis* لشيرون افضل ، ويقدم لنا فائدة اكبر من جميع كتب كونفوشيوس مجتمعة ؛ فهذه الكتب شديدة الاطناب شيمة كتب الوعظ الأخلاقي . اذن يمكننا القول حقاً انه كان من الأفضل لشهرة كونفوشيوس عدم الاقدام على ترجمة مؤلفاته . وهكذا حين جرى على اطلاقنا على نظامه الأخلاقي من خلال ترجمة المانية ، جعلوه يفقد لديها كثيراً من شهرته (1) .

II

كذلك يهتم الصينيون في الحقيقة بالكار مجردة ، بمقولات خالصة . وعليه ، فهم يملكون كتاباً قديماً يدعى يو- كينغ ، يتضمن أقدم حكمة صينية ويتمتع بسلطة مطلقة .

III

إن اساس كتاب اليوكينغ هو تجميع سمات واشكال بسيطة . هذا التجميع هو جزء من أقدم ما نعرفه الصينيون ؛ وهي تعرف باسم *Trigamnat de Fo-Hi* ، احد أجداد الشعب الصيني .

IV- II

ينسب اصل اليوكينغ الى فو- هي ، امير قديم من أمراء التراث (الذي يجب تمييزه بشكل مطلق عن فو *Fo* ، وكذلك عن البوذا ، رأس الديانة البوذية) . ان ما يروى عنه يلامس الخرافة . فيروي الصينيون ان حيواناً عجيباً خرج ذات يوم من نهر ؛ كان له جسم ثنين ورأس ثور . اذن كان ذلك حصاناً - ثنائياً كان فوق ظهره بعض الاشارات ، بعض الأشكال (*Ho-tou*) . ويقال إن فو- هي حفر هذه الاشارات / العلامات فوق لوحة ونقلها الى شعبه (2) . وهناك اشكال أخرى (*Lo-*

(1) ربما كريستيان شولز في كتاب *Aphorismes an sentences de confucius* ، الذي يتضمن تعاليم الحكمة ، والحضر على الفضيلة ، والمواساة للمعدين ، كما يتضمن على تجارب شتى ومبادئ كريمة مع معلومات عن حياة كونفوشيوس ، 1794 ؛ وبالواقع لم تظهر ترجمة شوت *Schott* ، عن اللغة الأصلية الا عام 1826 في هال ولم يذكرها هينل حتى في السنوات اللاحقة .

(2) ذكريات عن الصينيين ، باريس 1776 ، الجزء الأول ، ص 364 ؛ راجع ايضاً كتاب ب . اميو الأزمنة الصينية القديمة ، ص 20- 54 الخ .

(chou) كانت مجتلفة عن ظهر السلحفة ومندجة مع علامات فو- هي⁽¹⁾ . والنقطة الاساسية هي ان فو- هي قد نقل الى الصينيين لوحة كانت تحمل علامات شتى الى جانب وفوق بعضها البعض ؛ هذه هي الرموز التي تشكل اساس الحكمة الصينية ؛ وهي تعطي أيضاً بمثابة العناصر القديمة للكتابة الصينية .

IV-III

غالباً ما جرى شرح هذه الأشكال والتعليق عليها ، فنجم عنها اليوكينغ الذي هو تأويل لهذه الحروف الاساسية . وهناك معلق من الدرجة الأولى ، هو الامبراطور وينغ- وانغ الذي عاش في القرن الثاني عشر قبل ميلاد المسيح . فقد وضع هو وابنه شوكونغ كتاب اليونغ في الحالة التي وجدته فيها كونفوشيوس ؛ وقام كونفوشيوس (2) بجمع تلك التعليقات وتنقيحها والاضافة عليها . وبصراحة جرى استثناء هذا الكتاب عندما أمر الامبراطور شي - هوانغ - تي ، عام 213 قبل ميلاد المسيح ، بحرق جميع الكتب المتصلة بالسلالات السابقة . ولم يوفّر شي - هوانغ - تي سوى الكتب المتعلقة بحكمه وبالعلوم الأخرى (كالزراعة ، والطب ، الخ) . وبالتحديد كتاب اليوكينغ لان عليه كان يرتكز كل العلم الصيني . وبشكل خاص كان يفترض القضاء على كتاب الشو- كينغ ، ولم يتم انقاذه إلا بأعجوبة .

II

فما يتعلق بدلالاتها ، فان هذه الأشكال هي تعيينات الادراك ، وهي المقولات الاشد تجريداً والأكثر نقاءً . ومن الثابت انه ينبغي ان نقدر عالياً كون الصينيين لم يقفوا عند هذا الحد من المحسوسات او الرموز ؛ فالأفكار تصل الى الوعي كأفكار ؛ ولكنها لم تتجاوز الادراك الاشد تجريداً . صحيح انهم يصلون أيضاً الى العيني لكنهم لا يفهمونه ولا يدرسونه درساً نظرياً ؛ وانما العيني هو بالحري موضوع لقبول الادراك ، فهو محكم ومعالج حسب تخمينات الادراك العادي والتعيين العادي للادراك العقلي ، بحيث انه لا ينبغي ان نرى في هذه المجموعة من المبادئ العينية فهماً للقوى الطبيعية أو الروحية العليا ، ولا حتى ادراكاً صحيحاً للأفكار . وعلى سبيل الاصلاح سأشير بطريقة أدق إلى المبدأ الأساسي .

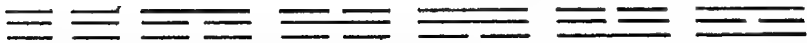
(1) المرجع السابق ، ص 54 .

(2) ب . اميو : الأزمنة الصينية القديمة ، ص 57 .

يضاف الى ذلك ان هذه الاشكال تستعمل لاجل معرفة الغيب . لهذا يطلق على اليوكينغ اسم كتب الضرورة ، كتب المصائر او الاقدار . ونظراً لان الصينيين يستعملون كتبهم المقدسة للتنبؤ الشعبي ، يمكننا ان نرى سمة مميزة جداً نعني ان التناقض عندهم قائم بين الكوني الأكثر عمقاً وبين ما هو خارجي جداً ، ما هو عرضي تماماً . ان هذه الاشكال هي اساس النظر والتظير وتستعمل ايضاً في التنبؤ ؛ وان ما هو خارجي جداً وعرضي جداً نجده على هذا النحو متصلاً اتصالاً مباشراً بما هو حميم جداً .

IV-II

ان هذا المبدأ لا يتكوّن بالمعنى الدقيق إلا من شكلين ، من خطين بسيطين . فالشكل الأول هو خط بسيط ، مستقيم ، أفقي (—) ، والثاني مؤلف من خطين صغيرين أفقيين ، متعاقبين ، ومجتمعين يساويان الأول في الطول ، او هما الخط نفسه مقطوعاً بذاته على نحو ما (— —) . الخط الأول اسمه يانغ ومعناه الوحدة ، الثاني اسمه يين ومعناه الثنائية . والاشكال الأخرى هي تراكيب ومجموع هذين الشكلين مثنى ، وثلاثاً وسداساً ، وهي تشكل معاً 78 شكلاً ، وهذه كلها رموز لأفكار عامة ، ولها دلالات معينة . أولاً تتكوّن اربعة اشكال ، تسمى الصور الأربع ؛ اولى الأربع تشكل خطين متوازيين ———— ، والثانية تتكون في الاسفل من خط مستقيم وفي الأعلى من خط منقطع ———— وفي الثالثة يكون الخط المستقيم في الأعلى والخط المنقطع في الاسفل ———— ، والرابعة هي خطان منقطعان ، خط فوق وآخر تحت . ثم يجمع الخطان ثلاثياً فيتكوّن على هذا النحو ثنائي صور او رموز تسمى الكوا Koua الثمانية . ويمجري تكوينها على النحو هذا ، ويكون عندنا أولاً ثلاثة خطوط غير منقطعة بعضها فوق بعض (=====) ثم يكون هناك خطان غير منقطعين في الاسفل وخط منقطع في الأعلى (=====) ، الخ .



واخيراً نجد تراكيب سداسية ، 64 كوا ، يعتبرها الصينيون اساساً لكل حروفهم ؛ فهي تتكوّن من اضافة خطوط عمودية ومنحنيات وفقاً لاختلاف الاتجاهات

الى هذه الخطوط الافقية . ان هذه هي الخطوط المجردة تماماً التي تشكل عند الصينيين موضوع تأملاتهم الفلسفية . وكما ان العدد لدى الفيثاغوريين يصدر عن الواحد أولاً ، ومنه يتم التقدّم عددياً ، فان الخط الأول هنا هو الوحدة ، الهوية ، الماهية ، والخط الثاني هو الفرق ، **La Bias** . ويكون للعلامات الأربع التالية دلالة كمية أيضاً ؛ ولكن هذه المجردات اللطيفة تنتقل فوراً الى دلالات مواضيع حسية تماماً .

N . H . IV

ان الأشكال الاساسية لفلسفة الصينيين هي علامات تعزى لها دلالة . واليكم تلك الدلالات : العلامتان الاوليان ، اليانغ والين ، هما الوحدة ، الايجاب والانقسام ، النفي . وبشكل أدق اليانغ هو الكمال ، الأب ، الذكر ؛ والين هي الأم ، الانثى ، الضعيفة ، النقصان . ان الخط الأول يعني ايضاً أصل الاشياء كافة ، الفراغ عموماً ، او العدم وكذلك العقل (Tao) ؛ ان الفكر هو الوحدة المماثلة لذاتها - الشمولية . وتعتبر دلالة الصور الاربع شيئاً التباسياً ؛ فلماذا تعبّر عن ذاتها بها ، كمادة كاملة وناقصة . فالصورتان الاوليان هما المادة الكاملة في شتى احوالها ومختلف تعييناتها ، أولاً مادة فتيّة وقوية ، وثانياً (هناك حيثما يكون خط منقطع في الاعلى) المادة نفسها ، القديمة والضعيفة . والصورتان الثالثة والرابعة (الخط المنقطع في الاسفل) يمثّلان المادة الناقصة ، النفي ، ومن جديد نتميز فيها الشباب (القوة) والكهولة . في كل جزء يجري على هذا النحو تقسيان لاجل التمييز بين الضرورة والضعف .

ان دلالة الكوا الثمانية ، نعني التراكيب ثلاثياً ، هي التالية : أولاً (الخطوط الثلاثة غير المنقطعة) هي كيّين ، السماء ، الأثير الذي يغشي كل شيء (فالسما في الديانة الصينية هي الأسمى ، الأعلى ، ولقد نشب صراع كبير بين المرسلين المبشرين لمعرفة ما اذا كان يجب عليهم ان يطلقوا على الاله المسيحي اسم كيّين ام لا) ؛ ثانياً هناك التوي Tui الماء الطاهر ؛ وثالثاً Li ، النار المحض . اما الشكل الرابع (خطان غير منقطعين في الأعلى وخط منقطع في الاسفل) فهو تشين ، الرعد ؛ والخامس هو سيون Siun الريح ؛ والسادس هو كان ، الماء عموماً (كالبحار) ؛ والسابع (خط غير منقطع في الأسفل وخطان منقطعان في الأعلى) هو كين Ken ، الجبال ؛ والثامن (ثلاثة خطوط منقطعة) هو كوين Kouen الأرض . ونحن لن

نضع على الخط نفسه الساء ، الرعد ، الريح ، الماء ، الجبال .

3, I

من الممكن ان نرى في ذلك اصلاً فلسفياً لكل الأمور الصادرة عن هذه الأفكار المجردة للوحدة والثنائية المطلقتين . فكل الرموز تمتاز بفضل الاشارة الى افكار ، وتوليد الرأي الذي اكتشفوه فيها . وعلى هذا المنوال نبدأ بالأفكار ثم يأتي التخريف (Geht's in die Berge) . واما الانتقال الى الفلسفة فيتم على الفور .

IV

ان دلالة العلامات الأولى نبيّن كيف تنتقل بسرعة من التجريد الى الملموسة . فمع الكوا بالمعنى الدقيق ، مع التراكيب الثلاثية ، تنتقل تماماً الى اللمس الحقيقي . ولن نخطر ابداً في بال الأوروبي ان يضع الأشياء الحسية على مقربة من التجريد . فهذه الاشكال تكون حيثيّة مرتبة ترتيباً دائرياً ويُنظر فيها لمعرفة الشكل المتعارض مع سواء ؛ وهذا يمكن للخطوط الثلاثة غير المنقطعة ان توضع في الأعلى ويوضع مقابلها ثلاثة خطوط منقطعة ؛ ومثال ذلك هنا ان الأثير الخالص ، الساء ، يوجد في مقابل الأرض ؛ الأثير في الاعلى والأرض في الأسفل ، اي بطريقة لا يصود فيها قادراً على ايذاء نفسه . وكذلك هو الحال بالنسبة الى النار والماء المشتركة . ان الجبال تتعارض مع الماء الطاهر ؛ وتعتبر المياه ، الأبخرة متغلغة في الجبال وتخرج منها مجلداً في شكل ينابيع وانهار . ولا أحد سيجد فائدة من اعتبار هذا الكلام تأملاً فكرياً (1) . اتنا تنتقل من الأفكار الأكثر تجريداً الى ما هو حسي جداً .

IV-II

كذلك في الشوكينغ تدور المسألة تقريباً حول افكار الصينيين القديمة بهدد الطبيعة ؛ واليكم الاسماء الممنوحة للعناصر الخمسة : الماء ، النار ، الخشب ، المعدن ، التراب (2) .

1, 3 : اضافة : Windischmownx, la philosophie au cours de l'histoire universelle, :

T. I, 1827, P. 157. فيما يختص بهذا التداخل العام ، المتطور حالياً ، لكل الكوا في الحركة

الدائرية بمجملها ، يقول كونغوشيوس (في تعليقه على اليوركينغ) صراحة ، الخ - لا يوجد في هذا كله حتى بارقة فكرية (هيجل) .

3, I (2) : اضافة : كل هذا موجود بطريقة التباسية . فالقاعدة الأولى للقانون في الشر-كينغ هي =

III

ومن ثم ننقل الى مثل المادة الناقصة . ان الكوا الشانية تتعلق بالطبيعة الخارجية عموماً . وهكذا التفسير يكشف عن جهد لتصنيف المواضيع الطبيعية - ولكن بطريقة لا تمجنا . فالعناصر الرئيسة لدى الصينيين موجودة تماماً تحت عناصر أميدوقلس الذي يعدد الهواء ، النار ، الماء ، والتراب . فهذه العناصر الأربعة تسجل فوارق اساسية بين عناصر من الدرجة نفسها ؛ في حين انه يجري في الصين الخلط بين عناصر مختلفة نوعاً . واننا نجد في الكتاب الأساسي ، اليوكينغ ، دلالة هذه الأشكال وتطورها اللاحق .

IV

ان الدلالة معطلة بموجب الحدس الخارجي ؛ فلا يوجد في ذلك نظم داخلي ومن ثم يجري تعداد فعاليات الانسان وشؤونه الخمس : أولاً وكنابة الجسد ، ثم الكلام ، وثالثاً النظر ، ورابعاً السمع ، وخامساً الفكر . كذلك يجب اعتبار خمسة اطوار : 1° السنة ، 2° القمر ، 3° الشمس ، 4° النجوم ، 5° الحساب المنهجي . وليس في هذه المواضيع شيء يمكن ان يفيد الفكر . فهي غير ناجمة عن نظر عقلاني في الطبيعة . ولا يمكن لضرورة الفكر ان تُبرر عندها كهذه .

II

هذه هي طبيعة التجريد الكلي لدى الصينيين ؛ فهو يمتد حقاً الى الملموس ، ولكن فقط حسب النظم الخارجي ، بحيث اننا لا نجد فيه شيئاً له معنى .

IV-II

هذه هي أسس الحكمة الصينية .

IV

كذلك يجب التنويه بأنه يوجد لدى الصينيين مذهب خاص يعتبر النظر غاية له ؛ ويمكننا القول انه بالمعنى الحقيقي دين خاص . هناك عند الصينيين دين للدولة ، هو دين الامبراطور ، دين الحاكمين . وقوامه تكريم السماء بوصفها قوة عليا ، سامية ، لا سيما في بعض الاعياد الموسمية ، في احتفال عظيم . وهذا الدين يمكننا تسميته دين الطبيعة وهو مكوّن على هذا النحو : يكون الامبراطور في الرأس ، فهو رب الطبيعة ، سيدها ، وكل ما يتعلق بالعلاقات مع هذه القوة متوقّف عليه . ويتصل بدين الطبيعة هذا الاخلاق النابع من كونفوشيوس . وواجهت هذه الاخلاق معطلة منذ القدم . لكن كونفوشيوس قام بتثبيتها . ان الاخلاق متطورة جداً عند الصينيين . ولكن بها

= تسمية العناصر الخمسة ، والثانية هي تركيز الانتباه عليها (وينديشيان ، المرجع السابق ، ص . 125 ، هينل [] . وهذه القواعد لن تحظى عندنا هي الأخرى بقيمة المبادئ .

عندنا يتضمن التشريع ونظام القوانين الأهلية التعميمات الأساسية للأخلاقية بحيث ان الأخلاق تكون موجودة في الشروط الحقوقية ، متحققة ، وهي ليست لذاتها فقط ، فان الواجبات الأخلاقية كواجبات عند الصينيين ، تعتبر من تعينات الحق والقوانين والوصايا . فلا نجد لدى الصينيين ما نسبته استقامة ولا ندعوه أخلاقية . انها اخلاق الدولة ، وعندما نتكلم عن فلسفة الصينيين ، فلسفة كونفوشيوس ، وعندما يمرر مدحها ، فلا ينبغي الخيال الا لتلك الاخلاق . فهناك الواجبات تجاه الامبراطور ، وواجبات الابناء نحو الآباء ، وواجبات الأهل نحو ابنائهم ، وواجبات الاشقاء والشقيقات تجاه بعضهم بعضاً ، ونجد في اخلاقهم كثيراً من الأمور المعتزلة ، ولكن انما هذه الواجبات ، وهذا ما يتمسك به الصينيون كثيراً ، هو شيء صوري ، شكلي ، فهو ليس شعوراً حراً ، داخلياً ، ولا حرية ذاتية . وهكذا يخضع العلماء للمراقبة ولأوامر الامبراطور . واما اولئك الذين يرغبون في ان يصبحوا مثقفين مثقفين ، موظفين كباراً ، فلا بد لهم من ان يكونوا قد درسوا فلسفة كونفوشيوس وان يخضعوا لعدة امتحانات تلور حولها . إنها فلسفة الدولة وهي تشكل قاعدة التربية والثقافة والنشاط العلمي لدى الصينيين . ومع ذلك فهناك مذهب خاص عند الصينيين ، هو مذهب اولئك الذين يسموهم Tao-ssu ، الطاو-سي ، واعضاء هذه الفئة ليسوا مثقفين موظفين ، ولا هم مشاركون في دين الدولة ولا هم ينتسبون الى الدين البوذي (1) . ان مفهومهم الاساسي هو الطاوي العقل . والذي طور هذه الفلسفة ، (وهو في الحقيقة ليس بمؤسسها) وطريقة العيش المتعلقة بها ، هو لاو-تسي Lao-tse المولود حوالي آخر القرن السابع قبل المسيح ، والذي عاش بعصفه مؤرخاً في بلاط سلالة تشو (2) . انه اقدم من كونفوشيوس المولود عام 551 قبل المسيح ؛ ولكن كونفوشيوس عرفه ايضاً واستمتع بمجتمعه : فيقال ان كونفوشيوس ذهب اليه لاستشارته . وان اعمال لاوتسي موضع تكريم لدى الصينيين ، وهي ليس فيها اي شيء عملي في حين ان كونفوشيوس عملي أكثر وكان وزيراً لوقت من الزمن . وتدمى هذه الاعمال باسم كينغ ايضاً : الا انها لا تغطي بالمرجعية التي تغطي بها الاعمال الاساسية الرسمية المذكورة اعلاه . ان كتابه يتضمن جزئين : الطاو-كينغ والطاي-كينغ ، ويشار اليه عادة باسم طاو-طي-كينغ اي كتاب القول والفضيلة . وليس هناك اتفاق لمعرفة ما اذا كان هذا الكتاب قد وقره شي-هوانغ-تي عندما احرقت الكتب الأخرى ؟ يضاف الى ذلك الافتراض بان هذا الامبراطور كان هو نفسه عضواً في مذهب

(1) 1 . راموزا ، مرجع سابق ، ص . 2 .

(2) ق : رموزاً : مذكرات حول حياة لاوتسي وآرائه ، باريس 1833 ، ص 18 وما بعدها ، مقتطف من رسالة للسيد اميو حول مذهب الكلو-سيون ، 16 اكتوبر 1787 ، من بكين (مذكرات خاصة بالصينيين ، ج XV ، ص 208 وما بعدها (هيفل) . ص 254) .

(3) ق : رموزاً ، مرجع سابق ، ص 4 .

الطاو- سين . انه كتاب رئيس من كاتب هذا المذهب (1) .

III وان ما يميل ذكره ايضاً لدى الصينيين هي فلسفة لاو- تسي ، الذي يعتبر مؤسساً لمذهب الطاو- سين . فينظر قابيل راموزا : الطاو معناه عند الصينيين « الطريق ، وسيلة الاتصال بين مكان وآخر » ثم معناه العقل ، الجوهر ، المبدأ . وان كل ذلك مكتفياً بالمعنى الرمزي ، الماورائي ، معناه الطريق عموماً . انه الطريق ، الاتجاه ، مجرى الاشياء واساس وجود كل شيء . اذن يتكوّن الطريق (الطاو ، العقل) من اجتماع هذين المبدأين المشار اليها في اليو- كينغ (2) . فطريق السماء او العقل السهوي يتألف من المبدأين للوكدين للكون عموماً . وطريق الارض او العقل للمادي يمثل مجتداً متعارفين هما « الصلب والطريء » ، والنظور اليها على نحو غير محدد ابداً (3) . وطريق الانسان او العقل البشري تكمن (تملك التقويض) في حب القريب وفي العدل (3) . اذن الطاو هو « العقل الاصلي ، Le vow (الكلمة) الذي خلق العالم والذي يسوسه مثلاً يسوس الروح الجسد » (4) . ويرى قابيل راموزا ان هذه الكلمة تترجم افضل ترجمة بكلمة λóγος (5) . ولكن هذا يظل بالغ الالتباس . فاللغة الصينية تخلق كثيراً من المصاعب بسبب بنائها النحوي ؟ وان هذه المواضع يوجه الخصوص ليس من السهل عرضها بسبب طبيعتها المجردة بذاتها واللامتعية . لقد برهن السيد دي هومبولت مؤخراً في رسالة الى قابيل راموزا ، على الملئ الذي بلغه البناء النحوي من حيث انعدام التعيين (6) .

IV - III

إن الطاو- سني معناه نصير العقل . فينظرهم ادب الحياة هو الأهم : وهم يسمونه طاو- طلو ، قانون الطاو ، شرعة او قانون العقل ، وهم يكرسون حياتهم لدراسة العقل ويؤكدون ان السلي يعرف العقل في جوهره يملك العلم الكلي ، الوسيلة الكلية للخلاص . الفضيلة التامة ، وانه يكتسب قوة تفوق الطبيعة ، وانه قادر على الصعود الى السماء وهو يطير عبر الاجواء ، وانه لا يموت ابداً ، الخ . (7) . وهذا الأمر يتصل بمفاهيم الشرق الاخرى ويدخل في تصورات الهند . ان لدى

(1) مرجع سابق ، ص 14 وما بعدها .

(2) مذكرات خاصة بالصينيين ، ج II ، ص 29 .

(3) السابق ، ص 28 .

(4) السابق ، ص 19 .

(5) السابق ، ص 24 .

(6) G. De Humboldt : رسالة الى ق . رموزاً حول طبيعة الاشكال النحوية ... في اللغة

الصينية ، باريس ، 1827 .

(7) المرجع نفسه ، ص 19، وما بعدها .

الصينيين تمثلاً مدهشاً . فقد قال تلاميذ لاو- تسي في زمن لاحق أنه أصبح بوزا Boudha أي انساناً يسكنه الله باستمرار (1) .

بحوزتنا أيضاً الكتابة الأساسية للاو- تسي (2) . وعندنا مقتطفات منها وضعها اليسوعيون ؛ والكتاب مترجم بكامله تقريباً ؛ وغالباً ما جرى اقتطاف مقطع رئيسي منه ، انه بداية الجزء الأول ؛ واليكم هذا الجزء حسياً جله في الترجمة الفرنسية : « ان العقل (الأول) يمكنه ان يكون تابعاً ، ملحقاً بالعقل (او : معبراً عنه بكلام) ، ولكن هذا يكون العقل المافوق الطبيعي (3) . وبالإمكان ان نطلق عليه إسماً ، لكنه لا يقبل الوصف (4) . . وبلا اسمٍ ، يعتبر مبدأ السماء والأرض ، لكنه يفتر الى الاسم فهو ام الكون . ويجب ان نكون بدون هوى حتى نعتبره في بهائه ، فالأهواء تجعلنا لا نراه الا في نقصه ، في حدوده ، في حده (5) . اما هناك طريقتان (العقل في كماله والعقل في نقصه) للدلالة على المنهل الواحد نفسه ؛ ولكن هذا المنهل الوحيد (هذا الوجود) (6) يمكن تسمية العمق الذي لا يسبر غوره ؛ وهذا العمق اللامسبور يحتوي كل شيء (جميع الوجودات الشبيهة السموي (7) بذاتها) . حاكم هذا الذي لا يعلمنا شيئاً يذكر عن الاجال . . انها عموميات نصادف نظيرات لها في الغرب مع بداية الثقافة الفلسفية .

لكن المقطع البالغ الشهرة الذي اطلعنا عليه البشرّون فهو التالي : « العقل خلق الواحد ، والواحد خلق اثنين ، والاثنان الثلاثة ؛ ولكن الثلاثة خلقت العالم بأسره » ، الكون . ولقد رُئي للبشرّون المسيحيون في ذلك شيئاً مما يذكر بالتثليث المسيحي . ثم نسقط في الشبهات . فيقال بعد ذلك : الكون يقوم على مبدأ غامض ، وهذا مرثه المادة في الترجمة الفرنسية « كل الاشياء تقوم على المادة » (8) . . وبموجب هذا لا يمكننا التقرير اذا كان اتباع لاو- تسي ملايين ام لا . فليبدأ الغامض هو الأرض أيضاً ؛ الأمر الذي يتعلّق بأشكال الكوا المرسومة بشكل دائري حيث الأرض مرسومة في الأسفل . « يتضمّن الكون المبدأ التوراتي » ، مبدأ النور ، الأثير او السماء . ولكن هذا يمكنه ان

(1) المرجع نفسه ، ص . 10, 3 .

(2) A. T3, I : ويتبع ذلك : انه ترجم في فيينا : رأيت بهمني .

(3) كذلك ترجم ق : رموزاً على النحو التالي : « العقل يمكن تعقّله » ، (المرجع السابق ، ص 23 وما بعدها) .

(4) بالفرنسية في الأصل .

(5) بالفرنسية في الأصل . « Habentes autem affectus, ad perspicendum ejusfinem » .

(6) بالفرنسية في الأصل .

(7) المرجع السابق .

(8) بالفرنسية في الأصل . .

يعني أيضاً : « ان الكون مغلفٌ بالبلدأ النوراني » (« كل الاشياء مغلفةٌ بالاثير »⁽¹⁾) . والحاصل يمكننا قلب التعارض ، لان اللغة الصينية قليلة الدقة لدرجة انها بدون حروف جر ولا تحدد احوال ، والكليات بالحرثي موضوعة جانب بعضها البعض⁽²⁾ . وهكذا تظل التعينات في حالة من اللاتعيين .

III
وهناك مقطع يمضي ابعد من ذلك : « ان الوفلق يوكد نفساً حاراً » او « ان نفساً حاراً يوقئ بين الاشياء » او « هناك بخارٌ او نفسٌ يجمعها وهو الذي يحفظ التناغم بينها »⁽³⁾ . اذن يوضع شيء ثالثٌ يوحد . « ان انشى ما يحشاه البشر هو ان يكونوا يتامى وان يفتقروا الى كل شيء ، ويفخر للووك والأمراء بهذا اللقب ، بكونهم يتامى » ، واليكم تفسير ذلك : « انهم يتامى لانهم يجهلون اصل الاشياء واصلهم بالذات (بالفرنسية : انهم كذلك ، فهم يجهلون اصلهم) *Ils le sont, ils ignorent leur origine* ، لهذا فإن الاشياء تردأ ثمواً على حساب غيرها » (« هكذا تردأ الكائنات ثمواً على حساب النفس الكلية »⁽⁴⁾) ، والنفس الكلية هي التضر والتعلق) ، ومن الأحسن القول : انهم يتامون وهم يتناقضون ، او بالعكس انهم يتناقضون وهم يزدادون ثمواً) - وهذا ايضاً قول غير مستقيم ايضاً⁽⁵⁾ .

IV III
ان للمقطع التالي للار- تسي مجتلب ايضاً من قابيل رموزاً : « ان ذلك الذي تعتبرونه ولا ترونه يسمى I ، وان ذلك الذي تسمونه ولا تفهمونه يسمى Hi ، وذلك الذي تبحث يدكم عنه ولا تستطيع امساكه يسمى Wei » ؛ او حسب النص اللاتيني : « انك تنظره ولا تراه ، وباسمه يدعى I ، وانك تصيح السمع ولا تسمعه ، وباسمه يدعى Hi ، وانك تسعى وراءه بيلك ولا تبغفه ، فاسمه هو Wei » . ونقرأ بعد قليل : هذه الامور الثلاثة لا يمكننا اكتناهاها ، فهي متحلة ولا تشكل الا شيئاً واحداً ، وما هو ارفع منها ليس بأفضل منها ، وما هو ادنى منها ليس دونها (ليس أشدّ خموضاً⁽⁶⁾) . انها سلسلة متصلة الحلقات ، سلسلة لا نستطيع ان نسميها ، واساسها في الالوجود (بالفرنسية سلسلة تدخل في الالوجود) . وغالباً ما تدور المسألة ايضاً حول هذه الامور الثلاثة . « انه الشكل بلا شكل ، الصورة بلا صورة » ، هو الشكل المطلق ، الصورة المطلقة ، « الوجود

(1) مرجع سابق .

(2) 1 . رموزاً ، مرجع سابق ، فصل 31 وما بعده . رسالة حول طباع الصينيين (مذكرات حول

الصينيين ، ج 3 ، ص 299) .

(3) بالفرنسية في الأصل .

(4) مرجع سابق .

(5) مرجع سابق (هيفل) .

(6) بالفرنسية في الأصل .

الذي لا يُوصف « ، وحين نمضي الى ما يتعلّق ذلك ، لا نتعرّف الى أي مبدأ ، فلا شيء في الثُل ،
(فلذا سرنا مُلغماً ، لا نرى فيه مبدأ ، وإذا اتبعناه لا نرى شيئاً فوقه (1) ، أو أنك تسير امامه فلا ترى
رأسه ، وتجري وراءه فلا ترى ظهراً » . وإن ذلك الذي يدرك الشرط الأولي (القديم) للعقل والذي
يمكنه ان يعرف (يفهم) ما هو موجود حالياً (ما يحيط به الآن) يمكن القول فيه انه يملك سلسلة
العقل (2) . وتقرّر هذه الفكرة بسلسلة تمثّل ارتباط عقلياً .

يجب بهذا الموضوع ابداء ملاحظتين ايضاً . ذكرت التثليث لانهم ارادوا ان يروا فيها مولداً
واصلاً لأشكال أخرى من هذا النوع . فهذه العلاقات I ، Hi أو IHV ليست ، في نظر قايبل
رموزاً ، في الواقع حروف كتابة صينية وليس لها في لغة الصينيين التقنية اية دلالة (وهذا امر ملحوظ
عندهم) ، ولكنها قد تكون صادرة عن مصدر آخر . يقول مفسرُ ان العلامات الثلاث IHV تعني
جميعها معاً الفراغ أو العدم ، ولكن هذا المعنى متأخر ، والحال ، نلاحظ ان هذه العلامات الثلاث
تظهر في الكلمة الاغريقية 'Idēs' والتي هي دلالة على الله عند العرفانيين ، وفي الكلمة الاغريقية
Tuba اسم ملوك موريتانيا ، وفي داخل افريقيا ربما يعني إلهاً ، وفي العبرانية يهوه Jéhovah ،
واخيراً Jouis (3) في الرومانية . انها بلا ريب علاقة غالباً ما يمكننا ان نصادفها في هذا النوع من
التعيينات الاولى ، ولكن لا جدوى من صوغ فرضيات علمية حول هذا الموضوع .

في المقام الثاني نفسر هذه العلامة IHV بانها الاساس الأولي المطلق والعدم ، ويقال من ثم ان
العدم عند الطولوسيين كما عند البوذيين الصينيين هو مبدأ المطلق ، اصل جميع الأشياء ، هو الأخير ،
الأرفع ، وانهم كانوا ينكرون وجود العالم الخ . ولكن هذا لا يعني شيئاً آخر في الواقع سوى ان
الوحدة هنا هي كل ما هو غير متعين كلياً الكائن بذاته ، الذي يترامى لهذا السبب كعدم . انه ليس
العدم بالمعنى الذي نعنيه عادةً ، بل هو بمعنى الاعتماد عن كل تمثّل ، عن كل ما هو موضوعي ، احني
اللطيف ، ما هو متما مع ذاته ، بدون تعيين ، الوحدة للمجردة ، وهو في الوقت نفسه ايجابي ، انه ما
ندعوه جوهرأ .

IV

والعدم إذا اكتشفنا بالتعيين السلمي ، معناه شيء معين . وبالتالي ان الأولي هو العدم ، ولكنه
بدون دلالة طالما ان جميع التعيينات لم توضع فيه جانباً . وكذلك هو الحال عندما يقسول
الاغريقون : ان المطلق ، الله هو الواحد ، او عندما نقول اليوم : ان الله هو الكائن الأعلى ، فهنا

(1) بالفرنسية في الاصل .

(2) مرجع سابق ، ص 45 وما بعدها .

(3) مرجع سابق ، ص 42 وما بعدها . راجع : مذكرات حول الصينيين ، ج I ، ص 300 .

أيضاً يكون كل تعيينٍ لاغياً . فالكائنُ الأرفع هو ما يكون شديد التجرد واللاتعيين ؛ وعلى هذا النحو لا يعود عندنا تعيين . انه نفسُ النفي ولكن بشكل إيجابي . كذلك عندما نقول إن الله هو الواحد ، فإننا لا نقول شيئاً في علاقة هذا الواحد بالكثرة ، ولم نقل شيئاً في الكثرة ، وفي الاختلاف من حيث هو اختلاف . ان الطابع التقريبي للتعبير ليس له مضمون آخر سوى العلم . وان فلسفة لا تتخطى هذه البدايات المجردة تجد نفسها في مستوى فلسفة الصينيين بالذات .

كذلك ثم في هذه الأزمنة الأخيرة التعريف بفيلسوف آخر هو منغ - تسي Meng—Tse أو منثيوس (1) Mencius . عاش بعد كونفوشيوس ، في القرن الرابع قبل الميلاد . وكتاباتهِ هي من النوع الأخلاقي أيضاً . لكن كونفوشيوس يظل هو الفيلسوف الأساسي عند الصينيين . ومع ذلك فإن فلسفته تجرّدة أيضاً .

IV III
لقد وقف الصينيون عند التجريد ، وعندما يصلون الى المعني ، نجد من الناحية النظرية اقتراناً خارجياً بين الأشياء ، من النوع الحسي ؛ فلا نرى فيها أي نظام ، أي حلسم عميق ، وما تبقى من الأخلاق .

IV
ان المعني حيث تتواصل البدايات يكمن في الأخلاق ، وفن الحكم ، وفي التاريخ الخ . لكن هذا المعني ليس من النسق الفلسفي . ففي الصين ، نصادف في الدين وفي الفلسفة ثراً عن الإدراك المعرفي ، كاملاً بوجه خاص . كذلك تم التعرفُ على الشعر الصيني ؛ فوجدنا فيه مشاعر من نوع خاص . والأمور تختلف تماماً بشأن الخيال عند الصينيين ؛ ان خيالهم هو دين الدولة ؛ ولكن الفلسفة وهي تتطور ، تظلّ مجردة ، لان المضمون الديني هو ذاته جاف . إن المضمون عاجزٌ عن ان يخلق للفكر عمليّة محمّدة .

II - الهنداكة

IV

الامرُ مختلف في الهند . فالهند معروفة كبلد كانت شهرته العريقة جداً قد وصلت الى الاخرى . وكان الاغارقة يعرفون الفلاسفة الهنداكة بوصفهم ارباب طرق صوفيّة (2) gymnosophistes ، نعني كطليقة من الناس الاطهار اذا كان يمكننا ان نسميهم بهذه التسمية - فهم معروفون في الهند باسم الفقراء - لان هؤلاء الأشخاص يكرسون انفسهم بحيلة تأملية ، فيبتعدون عن الحياة الخارجية ويمشون حيلة التشرّد اما فرادى وأما جماعات . انهم يشبهون اتباع الملذهب الكلبسي في اليونان

Et. Yulien, Meng- tseu vel mencium... Sinice edidit et latina interpretatione (1) instruscit. Lutetiae Parisiorum, 1824 .

(2) فلاسفة الهند .

والرهبان المتسولين في المسيحية . انهم يتخلون عن الامور الخارجية ، عن كافة الحاجات ، وبوجه عام عن كل الشروط التي تجعل الانسان يعود الى الواقع . ان هؤلاء الصوفيين كانوا معروفين لذن في اليونان ، واذا جعلنا الفلسفة تمثل في هذا التجريد للعلاقات الخارجية ، فقد كانوا فلاسفة بلا ريب . زد على ذلك ان هذا التجريد هو سمة اساسية يجب علينا إبرازها لدى الهنادة . فلذا كان التجريد عند الصينيين قائماً فيما يتعلق ديانتهم تحليداً لان صميم هذه الديانة فقير جداً ، وإنما تصادف الحالة للعكس لدى الهنادة . فمن جهة هناك حقاً تعارض بين الدين والفلسفة من حيث الشكل ، ولكن من جهة ثانية للدين والفلسفة الهنودكيين الغاية نفسها ؛ فهما يهذلان جهودهما في سبيل المخرج ذاته . يتجلى لدى الهنادة هذا الحال وهو ان الفلسفة تفصل التمثل وتكوين الخيال عن الدين ، وانما تسعى لفهم العبادة بالفكر ، وللاعراب عن مادة الدين الخاصة في شكل فكري ، وللترجئة نحو المهدف بواسطة بناء فكري . واجمالاً ، نرى الفلسفة هنا متماهية مع الدين . فليس لها سوى اساس مشترك ، الجوهرانية التي تسود في الشرق عموماً . وبشكل ادق تتحلل هذه الجوهرانية كجوهرانية فكرية اساساً ، كشيء فكري غير موجود الا في الفكر وبالفكر ، ولكنه ليس موضوعاً فحسب ، ليس شيئاً موضوعياً بالنسبة الى الفكر ، لكنه هو الفكر الذاتي ، ليس فقط بمعنى ان الله ، من حيث هو روح ، هو مفكر ، بل ان الفكر الذاتي ، فكرنا ، هو الفكر كفكر ، نعني ان الفكر المحض هو الاساس المطلق . . . وبمقتضى هذا الجانب من الجوهرانية وعلاقة النفس بهذه القيمة المتينة ، يعتبر الفكر الشرقي مختلفاً عن الفكر الاوروبي وحتى انه يتعارض معه تعارضاً شديداً . ان اساس التمثل والفكر الاوروبيين الحديثين هو وجود الكائن بذاته ، الحرية الذاتية . فانا ، اعرف ، انا مقتنع ؛ ورأيي وارادتي هما صحيحان صالحان بالنسبة اليّ . ان هذه التعيينات المتصلة بالحرية الذاتية تتعارض في البيئة الاوروبية مع الوحدة الجوهرية . ان ما هو متطرف ، حصري في الفكر الاوروبي يحيط بكل احتمالات الراحة والتمثل والفكر ؛ وبهذا المعنى هذه هي النقطة القصوى للعبث . مقابل هذا التطرف ، هذه الذاتية الحصرية ، تسود الوحدة القوية في الشرق ؛ فليس فيها اي حيث وهو ، فهي الميدان الذي تنتهي فيه كل عبثية . لهذا يحتفظ المبدأ الشرقي بشيء من الغلظة عندنا على الرغم من كون الخيال ينتشر فيه بلا حدود ومن كون القياس غير ملحوظ فيه ؛ وتكمن هذه الغلظة في ترك الفكر يسبح في هذه الوحدة ، الخالدة والهادئة ، حتى يتطهر من كل عبثية ، من كل عَرَض ، الخ . ولا يكتسب الروح قوته الا حين يفرق في الوحدة المطلقة . ويكمن الضعف في علم الوجود الا لذاته ، في البقاء داخل الذات ، وهذا بالذات هو الضياع في اللهو والعبث . . . لذن من واجبتنا الوقوف عند هذا التعيين . الا انه من المفيد ايضاً ان نذكر هذه الوحدة الجوهرية كوحدة ذاتية ، نعني كفكر ذاتي . والذاتي للموضوعي لا يشكّلان الا واحداً في الهند ؛ ولكن بينما تكون الجوهرانية ذاتها عقلانية ومحددة كجوهرانية فكرية ، يكون هناك انقطاع في الواقع الى جانب الذاتية المفكّرة ، المعاقلة ، ان في ذلك اختلافاً مع الفكر الاوروبي . والموقف الهندوكي ما هو في اساسه الا

موقف ، جوهري ، وفي ذلك الخطأ الشرقي . ولكن هذا الجوهري ليس مادياً . فعندما أقول : للمادة هي للطلق ، فذلك أيضاً هو تعيين للفكر ؛ وكذلك المادة لا تكون الا بالنسبة الى الفكر (في حين ان ما هو امامي انما هو الخاص) . لكن الفكري غير مطروح فيه كفكري . في الهند الامر مختلف ، اذ الفكري مطروح كفكر .

III

زد على ذلك ان الهند لم تتكشف امام الاوروبيين الا في هذه الازمنة الأخيرة بوصفها ميدان معلوف وتمثلات واسطوريات وديانات وعادات وإخلاقيات وقصائد كثيرة وهندسة وفلك الخ . كل هذا عن مواضيع واسعة جداً بحد ذاتها . ومن المفيد ان نلاحظ عموماً اننا نجد فوراً لدى الهنود أيضاً فلسفات مجردة ومنطقاً شكلياً جداً ومتطوراً .

II

بخصوص الماضي السحيق للحكمة الهندية ، قال كثير من العلماء وكرّروا القول في تكريمهم للارقام المرتفعة عند الهنادكة ؛ لكننا أطلعنا مؤخراً على مؤلفاتهم الفلكية ولاحظنا فيها ان ارقامهم الضخمة ليس فيها برأينا اي شيء تاريخي ؛ اذن جرى تفسير وتبيان ان العصر القديم للحكمة الهندية لا يتطابق مع شيء ؛ ولا ريب انه لا يوجد شيء ناقص وعديم التناسق كهذا التاريخ عند الهنادكة . فهم يدّلكون في الشعر والفلك والرياضيات على ثقافة كبيرة ؛ ولكنهم غير مخلوقين لأجل التاريخ . ان لهم تأريخيات معينة ، عصوراً محددة ، ولكن لا يوجد في ذلك اي تواصل وتماسك في منظورنا . فقد ظنوا انهم احاطوا بنقطة ثابتة في العصر الأول في عهد الملك Wikramaditya الذي كان يعيش ، كما قيل ، حوالي سنة 50 ق . م . وتعزى الى التاريخ نفسه مأساة ساكونتالا Sakontala واعمال شعرية أخرى ؛ ويقال ان كاليدازا Kalidasa مؤلف ساكونتالا كان يعيش في بلاط ويكراماديتيا . الا ان ابحاثاً جديدة اظهرت وجود ملوك كثيرين بهذا الاسم ، اكثر من نصف دزينة . وبالتالي لا نعرف ماذا كان ذلك العصر . فقد ارجعه البعض الى القرن الخامس عشر ق . م . ، وارجعه آخرون الى القرن الحادي عشر ق . م . وتعطى لائحة طويلة باسماء الملوك ؛ لكن كل شيء غامض .

ان الميثولوجيا الهندوكية متطورة جداً وعظيمة ؛ ويجب ان ينظر فيها الى الفلسفة

كأنها ممتاهية مع الدين ؛ فتمثلاتهم الدينية تشكل الفلسفة عندهم ، بحيث ان فوائد الدين هي الفوائد نفسها التي نجدها في الفلسفة . والحقيقة ان الميثولوجيا تمثل وجه التجسيد والتفريد ، ويمكن الظن انها تمتاز اكثر عما هو عام ، عن الجانب المثالي ، المجرد في الفلسفة . ولكن بخصوص التجسيد لا ينبغي لدى المهادكة النظر اليه عن كتب ؛ في كل مكان تقريباً تعتبر الآلهة ، الملوك ، المشاهير ، البراهمة ، اليوغيون ، وحتى الحيوانات ، بمثابة تجسيدات وتشخيصات للبراهما ؛ وان كل ما يظهر على النحو هذا انما يتعين كفرد سرعان ما يضيع في الكلي ، يمر ويتلاشى في امواج الكلي . هذا يستحق ان يلاحظ بشكل رئيسي .

والحال بما ان التمثلات الدينية في الهند لها نفس اسس الفلسفة ، فإن هذه الحالة تتكرر أيضاً في كتب المهادكة المقدسة ، القيدا Védas ، التي تشكل اساس فلسفتهم ؛ اننا نزداد معرفة بهذه الكتب . فهي تتضمن بوجو خاص صلوات تدور حول تمثلات عديدة للاله ، ثم وصايا حول العادات والتضحيات والقرايين الخ . وهي تعود الى عصور مختلفة . ان بعض اجزائها تبدو قديمة جداً ، وبعضها الآخر هو متأخر بلا ريب ، ومثال على ذلك عبادة فيشنو Vichnou ؛ هناك كلام قديم جداً عن الفيشنو ، ولكن ليس عن تجسدهات المتعددة ؛ وفيه تختلط تمثلات الصور بالاحداث التاريخية . وبالاجمال ، تتضمن كتب القيدا مضمون الفلسفة الهندوكية . حتى اننا لنجد فيها منظومات الهند الاحادية ، وبالتأكيد لا تعوزها الآلهة لكنها تفسرها على طريقتها الخاصة ، فهي تستند غالباً الى كتب القيدا . ان الفلسفة الهندوكية تحتل في ديانة المهادكة مكانة مماثلة لتلك التي احتلتها الفلسفة المدرسية في القرون الوسطى على صعيد المعتقد المسيحي ؛ وهذه الفلسفة تتضمن ايمان الكنيسة المسيحية وتجعله اساساً لها .

ان التصور الهندوكي هو التالي : هناك جوهر كلي يمكن النظر اليه إما بطريقة اشد تجريداً وأما بطريقة اشد تعييناً ؛ كل شيء صادر منه ونشأ عنه ؛ وهذه النتائج هي الآلهة والأبطال والقوى الكلية والتكوينات والظواهر من جهة ، وهي الحيوانات ، النباتات ، الطبيعية غير العضوية من جهة ثانية . والانسان مكانة في الوسط ، واما اسمى شيء في الدين كما في الفلسفة فهو كون الانسان يتأهى مع هذا

الجوهر سواءً بالتضحيات وبالحشوع والصلوات والتضرعات ، ام بالتجرد للفكر المحض ، اعني للفلسفة .

III

ان السمة الأساسية للفلسفة الهندوكية داخلة في تصورات الشرق الكلية ، ويشكل علم في الهندس الشرقي ، لا سيما في الهندس الهندوكي .- يوجد في الهند كمية كبيرة من النظومات الفلسفية ، المتألمة والملحدة ، التي تشترك على الأقل في قاعدة واحدة . انها قاعدة بسيطة جداً . ففي هذه الديانة الهندوكية المتجاوزة لكل حدود ، المسترسلة في الخيال ، نميز شيئاً آخر ، البراهم او البراهما ، او البراهمان ايضاً . وهذه الوحدة تعتبر بمثابة الوحدة العليا ويكون مصير الانسان ان يتأهله مع هذا البراهما . ان التضحيات ، العادات ، الخ . هي الطريق لبلوغ ذلك . ولكن هذا النوع من العبادة يُعتبر في الهند ذاتها كشيء ادنى من مجهود الفكر لكي يتعلم في هذه الوحدة ، وهذا يبدو موقفاً فلسفياً ، ومع ذلك ليس هذا الا سيراً نحو اللاوعي ، فراغاً داخلياً في الوعي ، حالة من اللانشاط ، بدون تمثيل ، هي ليست تأملاً ولا تفكيراً ، وإنما هي حالة من الاحلام اللامتناهية ، وهذا هو البراهم بالذات .

IV

ان السمات الرئيسية التالية تدخل في الدين الهندوكي (واننا لنذكرها لانه مع هذا العنصر الديني تتوافق الفلسفة بمجملها ، بدايتها ونهايتها) .

ان ما يتجلى أولاً ، الاساس المطلق ، يتعين في الدين الهندوكي مثل البراهما (مذكر) او البراهم (محايد) ، وهو الفكر عموماً في صورة ذات / فاعل . هذا هو العنصر الأولي الذي تتحكم منه كل المعتقدات الالهية والكونية . فعندما نتكلم عن ديانة ، عقيدة الهية ، وخلق للبعنى الهندوكي ، يكون هذا وحده هو الاساس ، وكل شيء يستمد أصله من هذا وحده . واذا نظرنا خاصة في الاشعار ، للمذاهب ، للنظومات الهندوكية ، فمن المؤكد ان الأمر يظهر فيها على نحو مختلف . ومع ذلك ليس هناك اساس متين ، وضعي ، سوى ان البراهم هو ما يأتي أولاً ؛ وهو بالتالي متعين كفكر - فهذا العنصر اللطيف ، الخارج من ذاته ، قدم في جميع الأشكال ، ثم عاد الى ذاته ، وبذلك صار وحده خالقاً وفاعلاً . ومن هذا الاساس ينبثق العالم بأسره ، الكون عموماً ، ومع ذلك فإنه يمكن في الألوهة ، في الوحدة مع الألوهة . واننا لنجد في المؤلفات التعليمية هذه النظرية القائلة ان هذه هي النظرية المسيحية في الخلق او على الأقل شيء قريب منها . ولكن الكون في نظرنا معناه العالم الحالي ؛ والأمر يختلف في نظر الهنداكة ، فهذا العالم ، هذا الوجود ، العادي في نظرنا ، هو أيضاً الهى مثل البراهما نفسه . ان الهندوكي يؤله بفضل خياله كل الحاضر ، ويجعل منه عبادة مندفة حتى الالهام . وان للصينيين تاريخاً عريقاً ، اما الهنداكة فهم بخلافهم غير قادرين على فهم التاريخ ،

ومها تكن قديمة تقاليدهم وخرافاتهم الخ . فهم حقيقة لا يملكون اي شيء تاريخي . ان عندهم كثرة الهية ، لا متناهية ؛ وانما هناك بعض السات الكبرى المشتركة فيها بينها . ان التطور اللاحق متروك عندهم للهجرة . لهذا من الصعب جداً وضع الميثولوجيا الهندوكية ، فهناك الاف من السات غير مترافقة فيها مع سواها . والتصينات الأساسية هي البراهما ، الفيشنو ، وبالأخص في صورة كريشنا Krichna ، ثم سيوا Siwawالى Mahadewa ؛ وهؤلاء الاشخاص الثلاثة يشكلون الثلاث Trimomti ويمكننا ان نرى فيه تلميحاً الى الثلاث المسيحي . ان الشمس والسماء والجبال والحيوانات هي أيضاً الهة ؛ ولكنها تبدو فوراً كأنها تابعة وتلاشي في التكوينات الأرفع ، مثل الفيشنو الذي يتلاشي أيضاً في البراهما . ان البراهما هو الالهي عموماً ؛ ولكن عندما تكون الجبال من تشكيلاته أيضاً ، فإن هذا يؤدي الى اخطر التناقضات : اذ الفكر المجرد تماماً يدخل في اشد الاشياء خارجية كأنه وجود مباشر . اذن الاساس هو ان المطلق ، الله واحد ، في صورة العقل من حيث هو فكر ، بحيث ان هذا الشكل ، لكي يُفكر فيه ، يكون في الوقت نفسه هو الفكر القائم . ان هذا الفكر القائم موجود لدى البراهمة الذين ينتسبون الى طبقة معينة ؛ وهو يحدث عندهم بفضل قراءة القيدا خصوصاً ، كتب الهنادكة المقدسة . والانشغال بالقيدا هو بالنسبة اليهم حياة إلهية مباشرة .

ان غاية الهنادكة هي بوجه عام التوحد مع الواحد ، الارتضاع الى هذا الفكر الواحد ، الوجود كفكر . وان هذا الوجود كفكر يكون مباشراً لدى البراهمة ؛ فهم من حيث ميلادهم الفكر الالهي وهم أيضاً موضع تكريم من الآخرين كآلهة . وهناك وسيلة أمام أولئك الذين ينتسبون الى الطبقات الأخرى لكي يهودوا الى ذواتهم ، ويمضوا حياتهم في الخلد المحض ، هي وسيلة امانة الذات والتخلص من خارجية الحياة ومن كل حيوية . وهناك من يكتفون مثلاً عشر سنوات واقفين فوق قاعلة ، ثم يقفون جالسين لأمد مائل . ويعتني الاصدقاء بأكملهم . وبفضل هذا السلوك ، يجعل الهندوكي من نفسه فكراً خالصاً ، وهذا الفكر الخالص هو البراهم ذاته . هذا هو الخلد للجلد كلياً الذي لا يبصر شيئاً ، والفكر للمحض الذي لا يفكر بشيء .. اذن الغاية الأساسية هي الوجود في البراهم وبذلك مجابة الموت وعاقبة موت آخر لم يتكسب بعد الوجود على هذا المنوال . ان انساناً مستغرقاً في الحسنة ، في الرغبات ، لا يبلغ هذه المرتبة ؛ ويكون بعد الموت في حالة جديدة ، فيبقى في الزمان ، في الوجود التابع ، ويمتاز حالة حيوانية ، غير بشرية . هذا هو اساس الهندوكية . اذن بالنسبة الى الفرد البشري تكون الغاية الوصول الى هذا الوجود .

بهذا تتصل الفلسفة ، نظراً لان هناك طريقاً واحداً هو الطريق الموحي ؛ وميزته الصلابة ، الصوم ، الرضوء اللاتمتاعي واشياء أخرى من هذا النوع ؛ ثم يجب التضحية للبراهمة وبواسطتهم أمام البراهم ؛ انه الصراط الوحيد ، ذلك الذي نسميه عموماً العبادة . أما الطريق الآخر فهو متحده بهذا الشرط ، وهو الدخول الالزامي الى هذا التجريد . ويتصل به في الوقت نفسه نوع من الفلسفة

يسمى مذهب اليوغا . ان اليوغي هو انسان يفرض على نفسه توبت واذا تحققت هذه التوبت من طريق الفكر ، فإن هذا المعتد يكون فلسفة . هناك منهج ثالث هو الفلسفة بحصر المعنى ، وطريقه هو الفكر المتطور ، المحدد . وليس لدينا الآن سوى معلومات قليلة حول هذا المنهج .

اننا لم نطلع على ذلك الا منذ سنوات قليلة على الرغم من الكلام منذ اكثر من الفي سنة عن فلسفة الهنداكة . لقد اطلعنا على هذا الموضوع القنصل الانكليزي كولبروك Colebrooke . فقد عرف على نحو مفصل جداً مقتطفات من مؤلفات فلسفية هندوكية ، وعلى هذا النحو تكلم عن كتاب عنوانه يوغا - سامترا او يوغا - سوترا ، لكنه لا يشير إلا لمادة الفصول الأربعة التي يحتويها ، وهي مع ذلك مادة متميزة بشكل كافٍ وتدل على الاساس الجمعم لديانة هذا الشعب . « يدور الفصل الأول حول التأمل (1) ، والثاني حول الوسائل لبلوغ هذا التأمل » . ولا نعلم اذا كان لهذا التأمل فائدة حقيقية ، وربما يجب التسليم بعكس ذلك ، لان اليوغي الحقيقي يرتفع الى هذه المرتبة دفعة واحدة . « والفصل الثالث يدور حول ممارسة القوة الاستملائية » . نعني انه من الممكن اكتساب هذه القدرة الفاعلة للطبيعة . واننا نعلم من خلال اشارات أخرى لكولبروك ان هذه القوة تكمن مثلاً في انه يمكننا عبور السماء طائرين عاتمين ، وان نفوساً في قلب الأرض ، واننا نملك القدرة الكاملة من الناحية المادية ، الخ (2) . والفصل الرابع يتناول « التجريد او الفرادة الروحانية (3) » . ان هذا هو الخلاص الارفع ، فالبراهما ليس فوقياً . ولا يحظى جميع الالهة بهذا السلام / الخلاص الا اذا مثلوا في هذا الفكر ذاته ، وانكبوا على هذا التجريد ومكثوا فيه .

ان العقيدة المفصلة لهذه الامور هي الفلسفة بالمعنى الدقيق . والخلاص لم يعد فيها تأملاً مباشراً ، الانقياس في الذات ، ولكن الخلاص لا يمكن نيله إلا بالمشاهدة المحددة للطبيعة والروح .

II

لم تصلنا معلومات هامة عن الفلسفة الهندوكية الا منذ زمن قريب . الحقيقة انه دار كلام كثير حول حكمة الهندو ، ولكن ما كانوا يقصدونه بكلامهم انما كان بالحري مجموعة تمثيلات دينية وآراء فلسفية وليس الفلسفة بالمعنى الصحيح للكلمة ؛ فلا بد من تمييز الفلسفة عن ذلك لان ما يجب ادراكه هنا هو الفكر من حيث هو فكر . ولقد تعرفنا في هذه الازمنة الاخيرة الى منظومات الهندو الفلسفية بفضل الانكليزي

(1) بالفرنسية في الأصل .

Transactions of the royal asiatic society of great britain and ireland Vol. I. (2)

(London 1824)

(3) المرجع السابق ، ص 25 .

كولبروك رئيس الجمعية الآسيوية في لندن . فقد زودنا كولبروك من خلال منشورات الجمعية هذه ، بمقتطفات خاصة من المنظومتين الفلسفتين لدى الهنادكة ، تعتبر ذات دلالة كبيرة فهي تضعُ حدًا لكل الخطابات وكافة الآراء حول الحكمة والسحر الخ ، عند الهنادكة ، حيث كان يسودُ الالتباس . ان ما يقوله فريدريك شليغل في كتابه حول لغة الهنود وحكمتهم مجتلبٌ بوجه خاص من الافكار الدينية . والحقيقة انه كان بين الالمان من اوائل المنشغلين بالفلسفة الهندوكية ، ولكنه لم يذهب بعيداً في هذا السبيل . واننا بالناسبة نرى انه لم يقرأ شيئاً آخر سوى فهرس كتاب راما يانا Ramayana . لقد كان كولبروك يعرف الهندوكية ، فقد درس السنسكريتية (لان امكانات التزوير كثيرة) وقدم مقتطفات من الفيدا . اذن هذه الدراسات هي الوثيقة الاولى الثابتة التي في حوزتنا عن الفلسفة الهندوكية .

يقول كولبروك : « لدى الهنادكة منظومات فلسفية قديمة . وهم يعتبرون قسماً منها ارثوذكسياً اذا كانوا متفقين مع لاهوت وماورائيات الفيدا ؛ ثم لديهم منظومات يعتبرونها متنافرة لانها لا تتوافق مع عقائد كتبهم المقدسة » . والحال هناك اولاً المنظومات الهندوكية « التي هي ارثوذكسية اساساً » . ان جزءاً من هذه المنظومات « يعلم فن التفكير عقلياً . وغايته الوحيدة تأييد شروحات الفيدا وهناك جزء آخر يقتطف من نص هذه الكتب الاساسية بسيكولوجية راقية (مثقفة ، مُفكرة ، مُمَيَّزة) » وهذه البسيكولوجية « تقود الى نفي العالم المادي » (يعني ان العالم ليس فيه شيء حقيقي) . اذن هناك اثنان من هذه الانظمة يُقتصر تعليمها في مجمله على شرح كتب الفيدا ؛ وهاتان « المدرستان » تدعيان « Mimansas » . ان الشكل الثاني او البحري ان شكل المنظومات التي تتميز عما سواها ، هو مذهب Nyaya الذي يُنسب الى غوتاما GauTAMA . إنها منظومة فلسفية تتطور بوجه خاص قواعد الاستدلال العقلي ، الذي يكون بالحسري منسطقياً ، وفي هذا يقول كولبروك : « يمكننا مقارنته بدون صعوبة مع منطق (dialectics) المدارس المشائية » . هنا نجد ايضاً فرعاً « يُسمى Vaiseshica » ، انه فلسفة كاناذا Canade الذي يقول بمذهب اللرية مثل ديمقريطس . لكن المذهب الاساسي هو منظومة فلسفية ثالثة مختلفة عن المانزا بوصفها عقائد غوتاما وكاناذا ، ومنقسمة مثل

المنظومات السابقة ، الى مدرستين ؛ انه مذهب سانكهيا Sanc'hya . ان احدى هذه المدارس تمثل مذهب سانكهيا بالمعنى الدقيق للكلمة ، والمذهب الآخر يدعى يوغا (1) . وعندنا عدة مؤلفات قديمة جداً تتناول هاتين المنظومتين نياباً وسانكهيا اللتين سندرسهما عن كتب ، او بالحري في حوزتنا مقتطفات قديمة جداً من هذه المؤلفات : انها امثال قصيرة تدعى سوترا او memorial verses . Versus mamoriales كانت منتشرة جداً وفسرها عدد لا يحصى من الناس (2) .

يذكر ان مؤلف منظومة سانكهيا هو كابيللا Capila ، « حكيم عتيق » . . بحوزتنا عدة روايات لحياته . يقول بعضها انه كان ابن البراهما ، واحداً من المقدسين الكبار السبعة Rishis ، شيمة تلميذه آسوري Asuri ؛ وجاء في رواية اخرى انه كان تشخيصاً (لا فيشو . ولكن روايات اخرى ترفض ذلك وتؤكد « انه كان تشخيصاً لاغني Agni » (اغني متصل به) وانه « مائل للنار » (3) . كذلك فان هناك عرضاً ما ذهب بطرق شتى ؛ فهناك شروحات مفصلة واخرى اوجز منها ، ولا سيما في شكل « سوترا او امثال » آيات قديمة ليس من المؤكد اذا كانت لكابيللا ذاته او انها من تحرير وتدوين تلاميذه واذا كانت موجودة في اماكن اخرى ايضاً . لقد جرى تدوين معظمها في وقت متأخر متبوعاً بشروحات . ان الخطاب الرئيسي هو « شرح قصير بالشعار يدعى Carica » الذي يوصف بأنه المكتمل . « فهو يشتمل على 72 بيتاً وقام عدة شراح (4) بتفسيره » . وبالتالي هذه الاشعار هي المصدر الاساسي . ولو استطيع كولبرووك ان يقول شيئاً واضحاً في امر الناظمين ، « فبخصوص العصر المحتمل للامثال المنسوبة الى كابيللا ذاته ام بخصوص العصر المحتمل لهذه الآيات القديمة ذاتها » يكتفي كولبرووك بالملاحظة « انها مذكورة واردة في اعمال فلسفية (عديلة وبالغة القدم) حتى من مدارس مختلفة ، وانها بالتالي تُعتبر صحيحة » . انه لم يجد شيئاً أدق من ذلك (5) .

(1) كولبرووك ، مرجع سابق ، ص 19 .

(2) كولبرووك ، ص 22 وما بعدها .

(3) المرجع السابق ، ص 20 وما بعدها .

(4) المرجع السابق ، ص 23 .

(5) المرجع السابق ، ص 24 .

ان مذهب سانكهيا يتضمن مدرستين او ثلاث مدارس مختلفة لا تختلف الا بخصوصيات مرتها الى اختلاف الكتب والشروحات التي تعتمد كأساس . وهذا المذهب يعتبر متافراً في جزء منه ، ومماسكاً أرثوذكسياً (1) في الجزء الآخر . هذا هو الفرق الرئيسي .

III

ان مذهب اليوغا ، « المنظومة الأخرى من ذات الانجاء . المدعوة عادة باسم اليوغا - ساسترا او اليوغا - سوترا ، تنسب الى patanjali وتنسب ايضاً الى شخص مجهول . هذه « تسمى إلهية » ، والأخرى ، منظومة كايلا ، تدعى « إلحادية » (2) - وهذا أمر غامض ؛ لان هذه التميزات تشكل في الهند كثيراً من الصعوبات .

(N . H . IV) IVII

يقول كولبروك « ان الانجاء الصريح لكافة مدارس مذهب سانكهيا ، المدرسة الإلهية والمدرسة الإلحادية والأسطورية على السواء ، وكذلك فان غاية المنظومات الهندية الفلسفية الأخرى ، هما تعليم الوسائل التي تساعد على نيل الخلاص الأبدي قبل الموت او بعده » . ويورد نصاً من الفيدا جاء فيه : « ان ما يجب ان يُعرف الماهو النفس ؛ وينبغي تمييزها (فصلها) عن الطبيعة . لان النفس (Thus) الممتازة ، المميّزة على هذا النحو (لن تعود) (لن تعود بعد الموت) تعني انها لا تعود خاضعة للتقمص ، لانتقال النفوس وهجرتها ؛ فهي تنجو من الجسمانية ، ولا تعود تظهر في جسم آخر ، كفرد جديد . » كذلك فإن كل انجاء مذهب القدانانتا Vedanta (الجزء الثاني من المانزا) يكمن في تعليم عقيدة يمكن بفضلها التوصل الى الانعتاق من التقمص » . ويقال في فلسفة سانكهيا : « بواسطة العلم (المعرفة الحقيقية true Knowledge) يمكن فقط نيل الخلاص الكامل والثابت (الدائم) من الشر ؛ وان الوسائل التي يقدّمها العالم (الوسائل الزمنية) سواء كمنّت في الاسترسال وراء الملذات او في ابعاد الشر عن الروح او عن الجسم ، بواسطة دواء مثلاً (3) ، تبدو

(1) كولبروك ، المرجع السابق ، ص 29 .

(2) المرجع السابق ، ص 24 وما بعدها .

(3) المرجع السابق ، ص 28 .

وسائل غير كافية لهذه الغاية . وحتى ان الوسائل الروحية للدين العملي تعتبر ناقصة (١) . ان في ذلك تلميحاً الى اسلوب الوحي « الذي يقول عنه مذهب سانكهيا إنه لا يعمل بشكل كافٍ . وانه يكمنُ » في القيام بمارين دينية (احتفالات) منظمة في كتب الفيدا . نجد في عداد هذه الممارين بوجه خاص تضحية الحيوانات « الا ان قانوناً عاماً يقول لا تجرح اي حيوان » . اذن ربح الضحية ليس واضحاً (٢) ، ولهذا فان فلسفة سانكهيا لا تقبل في هذا الحال مذهب الفيدا : « ان التضحية ، الوسيلة الأفضل بين وسائل الاحتفال ، مرتبطة بذبح الحيوانات ، وهي بالتالي تضحية غير بريئة وغير خالصة ، فلا تكون المكافأة السماوية على فعل طيب سوى مكافأة عابرة (٣) ، ولا ينجُم عنها تحرر نهائي .

III- II

هناك اساليب تحرر أخرى منها التوبت الكبيرة ، المديلة ، التي يفرضها الهنداكة على انفسهم ؛ وهكذا يبقى هذا الفرد طيلة عشر سنوات وذراعه في الهواء ، ويسافر هنا وهناك على هذا النحو ، او انه لا ينام طوال عشرة أعوام ، فيظل واقفاً على الدوام وينم واقفاً أيضاً ؛ ويبقى آخرون جالسين لسنوات ، جامدين ، في مكان ولا يرون سوى رأس انفسهم . من الواضح ان هذه الأساليب غير كافية . وحسب افكارنا فتفرض التوبت جرمة يلزم التكفير عنها ، شراً او اذى ارتكبهنا ونرغب في إصلاحه بمعاقبة الذات ؛ وحين تفرض الشر على ذاتنا ، انما نأمل القضاء عليه بهذه الطريقة . والحال ليس كذلك عند الهنداكة ؛ فعندهم ليس مفهوم العقاب الذي يكون سبباً للتوبت ، بل الفكرة القائلة إن الحياة ، النشاط ، الخ . هي امور باطلة ؛ لهذا يبذلون قصاراهم لخلق كل الرغبات ، جميع الأهواء ، كافة الحاجات ، وينشغلون اللامبالاة المطلقة ، لؤلؤة الوعي ، فراغ الروح ، خلوها . وهذه الحالة تعتبر بمثابة الكمال ، الخلاص ، السلام العميق ؛ وهكذا يفكر الهندوكي انه واحد مع البراهم . والبراهم هو الجوهر ، الأحاد اللامادي إطلاقاً ، اللاجسماني ، الوجود

(1) المرجع السابق ، ص 27 .

(2) المرجع السابق ، ص 28 .

(3) المرجع السابق ، ص 27 .

الأرفع ، كما يسميه العقل . وهو بنظرنا الموضوعية ، المختلفة عنا ، والمتعارضة معنا ، كشيء موجود (Sciendes) . وإذا تمليناها عن كتب ، فإن هذه الموضوعية تتلاشى عند الهندوكي . وبالتالي ، عندما ينحسح ، يتعبد ، يدخل في افكاره ، عندما يتجمع في وعيه ، يجد البراهم . وحتى في هذا التركيز ، التجمع ، في هذا الخشوع العميق في الذات ، في هذا التلطيف للوعي الذي لا يعلم شيئاً ، الذي لا يوجد الا بصفته لأوحياناً ، انما يكون هو البراهم بالذات . ان واقعة الاستمرار في هذا الخشوع ، في هذا الاعتكاف يعتبر قبولاً واستقراراً ذاتياً في هذه الوحدة . ان هذه الوحدة مع البراهم ، نعني الخلاص ، يكتسبها الهندوكي بالاساليب شتى ، سواء بالعبادة كعبادة - هذه هي الاساليب التي وصفناها - وإما بالفكر . اذن الغاية الكبرى للفلسفة الهندوكية هي نيل هذا السلام بالفكر ، بالعلم ، فيفيد الهنداكة كأنهم يريدون القول ، انطلاقاً من هذا السلام ، يكون انشغال الفكر بنفسه هو الحالة الأرقى التي يمكننا بلوغها . لقد رأينا ان اولئك الذين يتوقفون عن العبادة الخارجية لا يمكنهم بلوغ هذا السكالم . ولكنهم يخضعون للتقمص la métnmpsyhose . ويقول مذهب سانكها ان الآلهة ذاتها ، مثلاً إندرا Indra ، إله السماء المنظورة ، لا تستثنى من هذا الشرط ، يقول كولبروك (1) : « إن الآفاً من الأندرا والآلهة الآخرين قد انحوا على مرّ الاجيال والعصور » وفي المقابل ، يقال إن الروح الذي يغطس في البراهم والذي يكون كذلك مباشرة ، إن هذه الحياة التأملية للنفس انما تتعالى فوق كل تبدل .

والخلاصة « ان تحرراً تاماً (مكتملاً) ودائماً (خالداً) من كل نوع من الشر هو - حسب مذهب سانكها - السلام المتحقق بنيل المعرفة الكاملة » بالعلم الحقيقي . وهذا لا يتميز اذن عن الدين الحقيقي الا لكونه حائزاً على نظرية الفكر التفضيلي ، ولكونه لا يجعل من تجريد الهنداكة شيئاً مجرداً فارغاً . وانما يرفعها الى الدلالة على فكر معين ؛ لان هذا العلم وهذه المعرفة « يكمنان في التفريق الصحيح بين المبادئ التي تتجلى للادراك (المبادئ المدروكة من الخارج) والمبادئ الممتعة على الادراك

(1) كولبروك ، المرجع السابق ، ص 27 .

الفهمي (التي لا يمكن ادراكها) ، نعني مبادئ العالم المادي ، مبادئ العالم الحسي وعالم المعرفة التي هي النفس غير المادية (1) . وكذلك يمكننا القول : ان الفكر غير المادي نعني المبدأ الاسمي للمعرفة هو مصدر وعلة المبدأ الذي يعرف .

II ان مبدأ سانكهيا يتضمن هذه الأجزاء الرئيسية الثلاث : 1° طرق المعرفة ؛ 2° مواضيع المعرفة ، 3° الطريقة الاشد تعيناً في معرفة هذه المبادئ ، وسنبداً بالتدليل على طرق المعرفة .

I

IV II باديء الامر نميز ثلاثة أنواع من البيئات التي يمكننا بواسطتها تحصيل المعرفة (البرهسان (2) ، اليقين) . وهناك خارج هذه التبينات الحدس المباشر (Anschauung) ، « لانه يُميز الكائنات العليا » التي بلغت الكمال . وأنواع البيئات الثلاث هي أولاً الادراك (2) وثانياً الاستدلال او الحكم العقلي ، وثالثاً التقرير اي الأمان ، قوة المعرفة . يقول كولبروك ان جميع مصادر المعرفة الأخرى (2) يمكن حصرها في هذه الأنواع الثلاثة . وان المقارنة او الماثلة ، التقليد ، القدرة على التعلم ، المجلى (2) ، الخ . تدخل فيها . وهناك فلاسفة آخرون لديهم اشكال أخرى ؛ وفي هذه المنظومة التي لا يريد كولبروك ان يدلّ الأ على نقاطها الأساسية بصراحة ، تعتبر المعرفة بنظره مخفوضة الى هذه المصادر الثلاثة - الأول ، الادراك ، هو وعي مباشر ولا يحتاج الى شرح . وبالنسبة الى الثاني ، الاستدلال الذي يمكننا ايضاً ان نسميه الاستنتاج ، النتيجة ، فان هذه المنظومة لا تفعل شيئاً آخر سوى الانتقال من تعين الى آخر . انها المعرفة غير المباشرة عموماً وذات الاشكال الثلاثة . في الاول نستخلص من معلول الى علة ، وفي الثاني نستخلص من علة الى معلول ، وفي الثالث نستخلص بمقتضى شرط ، علاقة تختلف عن علاقة العلة بالمعلول ، مثلاً بحسب التماثل وبموجب التجربة المقابلة . نستنتج انهم حاولوا استخلاص اشكال عامة للفكر . وهم يفسرونها بالامثلة : أولاً يفترض المطر بحسب الغيوم التي نراها

(1) المرجع السابق ، ص 27 .

(2) بالفرنسية في الاصل .

تجتمع ؛ ثانياً ، من النار فوق هضبة يتصاعد منها الدخان ؛ وفي المقام الثالث يُستنتج اللون الخاص لزهرة هناك حيثما يُلاحظ عطرها ؛ او تستنتج حركة القمر عندما يلمح في لحظات مختلفة وفي اماكن شتى : او تستنتج ملوحة البحر بحسب كمية من مياه البحر الخ . لقد لاحظوا أشكالاً من هذا النوع . انها علاقات ادراكية بسيطة وجافة . أما المصدر الثالث للبيئة ، اليقين ، فهو يدعى تراثاً أيضاً ، ويُفجّر بوصفه إثباتاً (ضماناً) لوحسي حقيقي (explained as intending true revelation) . ويعتقد الشراح انهم فهموا بذلك ان الأمر يتعلق بالقيدا او بالكتاب المقدس ، وانه يتعلق أيضاً بذكرى اولئك الموتى (الذين وصلوا الى مرتبة الكمال والحكمة والمعرفة) والذين يستذكرون بشكل مميز أحداث حيواتهم الماضية والعوالم المختلفة . - وبوجه أعم ، هذا هو لإثبات كل حقيقة ، اي انه يقين مباشر ، الثبات في الوعي ، كما انه ادراك خارجي « متضمن كل نوع من الاتصال الشفهي والكتابي » . ومن هذه المصادر الثلاثة ، المستعملة والمطبقة بدقة ، يستمدون المعرفة الحقيقية ، وهذه تمثل في معرفة المبادئ (1) كما هي تماماً . وهكذا نتوصل من اشكال المعرفة الى مادة المعرفة ، اي الى مبادئ معينة .

2

II

فما يختص بهذه المبادئ او بمواضيع المعرفة ، فإن عددها في منظومة سانكهيلا يقل عن « الخمسة والعشرين » ؛ أولاً هناك المبادئ التي تكون مُنتجة ولا تكون من المنتوجات ؛ وثانياً هناك المبادئ التي لا تكون الا من المنتوجات ، وثالثاً المبادئ التي لا تُنتج ولا تكون من المنتوجات ؛ زد على ذلك انه لا يسود على هذه المبادئ اي نظام منطقي . وانني سأشير اليها لآيين ما هو سطحي في تعدادها .

IV-II

الأول هو الطبيعة ، pracīti on Mulapracriti ، الطبيعة الكلية ،

(1) كولبروك ، المرجع السابق ، ص. 28 وما بعدها .

القوام المطلق ، « الجذر أو الأصل المكوّن (المُشكّل) لكل شيء ، الواحد الأول ، العلة المادية العامة (الكلية) (1) » . إن هذا هو المبدأ العام كلياً ، اللامتشكّل بذاته ، الممثل جزئياً بوصفه « مثالاً للمايا ، الوهم » ، وهو من جهة ثانية « متماؤ مع البراهمي في نظر الشّراح الصوفيّين ، متماؤ مع طاقة أو قوة البراهما » .

IV-III

إن المايا Mayo هي مبدأ الظاهر ، التّبدّل ، الظهور في الخارج . وبالأجمال ليس البراهما أو البراهم سوى هذا الواحد ، الباطن أو الفكر الذي يمثّل لذاته . انه غير منتج . فاللوغوس ليس هو الذي يعبّر ؛ ان العامل المحلّد هو الطبيعة ، إنها ما ينتج ؛ وإذا كان لا بد من الظهور متّحلة مع البراهم ، كما يريد علماء الأساطير ، فلا مناص لها من ان تكون ذات تمثّل خاص - تمهيداً لكقوة للبراهم ، كمبدأ للغيريّة ، للظاهريّة ، وبوجه عام كعنصر مكوّن يتعلّق به المايا بكل وضوح . هكذا يغدو المبدأ منتجاً .

IV-II

« انها المادّة الخالدة ، الملتبسة ، المشتبهة ، التي لا تتألف من اجزاء ، وهي المنتجة ولكنها ليست الانتاج » . فهي الجوهر المطلق . ونعني بذلك الحياة اللامتناهية ؛ لكن المراد هنا هو المادّة في حالة الالتباس الكلّي .

« وان المبدأ الثاني هو العقل (2) (Verstand) » ، عموماً ، « النتاج الأول للطبيعة » - ومع ذلك يوصف بأنه غير مخلوق - وحتى انه هو « المنتج لمبادئ أخرى . كما ان هذا العقل متعلّق بتمثلات اسطورية . ويقول الشارحون انه هو « الواحد العظيم » . وهذا معروف (متميّز) على نحو محدّد بوصفه ثلاثة آلهة « من حيث الفعلية (التأثير) المثلث الصفات ، الطيبة ، الشر (الهوى) ، وباللعنى الدقيق (الدنس ، البشاعة) ، والظلام ؛ انه شخص وثلاثة آلهة (éca mùrtis trouyò devàh) . ان Murti معناه الشخص ، وهذا الواحد يدعى اذن الشخص للمثلث trimurti ايضاً . إنه التثليث الهندوكي ، « نعني براهما ، قيشنو ، ماهسوارا (او

(1) بالفرنسية في الأصل .

(2) بالفرنسية في الأصل .

ماهاديوا اوسيو) . وهم معاً يشكلون الالوهة عموماً ، ومنفصلون ، موزعون ، يتنسبون الى كائنات خاصة .

ويأتي الوعي في المقام الثالث ، فهو بالاحرى « الأنانية l'égoïté » (egotism) (ichheit) ، الأنا ، وعي ذاتي) ، وان فعله الخاص (دوره) يمثل في إقناع الذات والمعرفة الانوية égotiste ، معرفة الانا بذاته لذاته Selbstish- Slvish Conviction) ؛ وهو الايمان (التمثل) بأن انا هو اللاعب في إدراك وفي كل تأمل ، وانتي انا الذي اجد نفسي في كل ذلك ، واكون ضمته ، حاضراً فيه بذاتي ، « وانتي انا الذي تعنيه مواضيع الحواس ، وانتي انا الموجود بوجوه عام » . اذن هذا هو المبدأ الثالث ، الوعي « الصادر عن مبدأ العقل (the intellectual principle) » والمنتج للمبادئ التالية .

مهما يكن الرابط متراحياً جداً بين كل هذه الأمور ، فليس بمستطاعنا مع ذلك ان نتعامل ان ثمة تسلسلاً معنياً ، سلسلة معنية . ففي المقام الاول الواحد اللامادي ، ثم العقل عامة ، وبعده العقل المتعين ، الوعي ، الأنا . ومن ثم ينتج الأنا مبادئ أخرى . ان في ذلك تقدماً منطقياً . وبما انني وعي ، فانا متميز عن الانا وعن الخارج ، وهكذا تنفذ الكثرة الخارجيّة الى الوعي . اذن الانا هو ما يفصل ، ما ينتج مبادئ ، فوارق .

IV-II

يلزم أيضاً اعتبار المبادئ الخمسة التالية بمثابة مثالات ، كأمر غير موجودة ، انها خمسة حدود اولية للحسيّات « او الذرّات التي يمكن ان تدركها فقط كائنات من الملأ الاعلى ، ليس بالحواس البشرية الغليظة » ، نعني يمكن ادراكها بالفكر فقط . « وهي منتزعة من مبدأ الوعي وبذاتها تنتج العناصر الخمسة الشديدة الحسيّة : الارض ، الماء ، النار ، الهواء ، الفضاء » . ان في ذلك تجميعاً غير مناسب في الواقع ، فنحن لن نسمي الفضاء في عداد العناصر الطبيعية .

ثم تأتي « الاعضاء الاحد عشر للحواس وللعمل التي تولد أيضاً من الأنانية (الوعي) . فعشرة منها خارجيّة : خمسة تعيينات للحس (Sinn) وخمسة مبادئ للفعل : ان الحس الداخلي (Mind هو العقل عموماً) . واعضاء الحواس الخمسة

(اعضاء الحس) هي : العين ، الاذن ، الانف ، اللسان والجلد ؛ واعضاء الفعل الخمسة هي : الصوت او عضو الكلام (القسم) ، اليدين ، الرجلان ، مخرج الاحشاء (باب الامعاء) ، وخامساً عضو التناسل . ان العضو الحادي عشر متقاربٌ مع كل الاعضاء ، لكنه بوصفه عضواً للحس الداخلي إنما هو بخري متعلقٌ بالعقل وبالوعي .-

« ان هذه المبادئ الأحد عشر للحواس وللفاعل تشكل مع مبدأي العقل والوعي السابقين الادوات الثلاث عشرة (1) (الحواسل) الخاصة بالمعرفة . فالحس الخارجي يدرك والحس الداخلي يدقّ . والوعي يطبّق على الأمانة (ينسبُ الى الأنا نتيجة الفحص) ؛ ان المثل يقرّر وان عضواً خارجياً للفعل « ينقذ » .

يضاف الى ذلك أيضاً ، المبادي 20-24 ، وهي خمسة عناصر خارجية ، تنتجها « الأصول » الخمسة المشار إليها آنفاً ، وهي : 1°) سائل اثري يملأ الفضاء ، إنه عنصر السمع الذي ينقل الصوت ؛ 2°) الهواء الذي تعود اليه الإدراكية وكذلك قوة البرهان Palpabilité ؛ 3°) النار التي تستند اليها الإدراكية والقوة البرهانية واللون ايضاً ؛ 4°) الماء حيث ينضاف الذوق الى الخواص السابقة الذكر ؛ 5°) الارض التي تملك الرائحة ، علاوة على امتلاكها التعيينات الاربعة السابقة .

هذا يشكل ما مجموعه 24 عنصراً ؛ ولكن كما نرى ما هذا إلا تعداداً ؛ فهذه هي البدايات الأولى للتفكير ، التعيينات الاولى للعقل غير المجتمعة في شكل منهجي ، ولا حتى في شكل حسي له معناه .

« ان المبدأ الخامس والعشرين هو النفس المسمى بوروشا Purusha وكذلك الاتمان Atman » . ويقال في النفس انها « غير مخلوقة ولا خالقة » . فمن جهة تُنسب اليها الكثرة والحسية ، ومن جهة ثانية الفردة ، اللامادية ، الأبدية ؛ فيقال إنها متنوعة ، لطيفة (بسيطة ، فريدة) ، حسية ، خالدة ، ثابتة ، غير مادية .

IV-III

تجمع النفس كل المبادئ بوصفها عناصر خلقة ومخلوقة على السواء ؛ وفيها وهي الختام . يجري

(1) بالفرنسية في الأصل .

إنكار كل ما تقدّم ، ما عدا العنصر الأول ، الذي لا يخلق بذاته ، لكنّه يكون اسماً للمخلوق . إنها تتميّز عن الكل ، حتى عن الطبيعة ، وهي إذن فردية دائماً ، واحدة ، إنها الكائن في ذاته ، الكائن لذاته روحياً ، وهي كأصل أول هي الكائن القريب الى ذاته (ansich) أو هي الظهور . ان النفس لا تعود تتعلّق ، الفعل والنشاط .

IV-II

بالنسبة الى تفرعات مذهب سانكها ، يطرأ اختلاف هنا : « ان المنظومة الالهية لهذا المعتقد تمثّل في كلمة بوروشا FURUCHA ، النفس ليس بوصفها نفساً فردية قائمة بذاتها فحسب (not individual soul alone) ، إذن ليس كشيء فردي ، موجود في العالم وجوداً منفصلاً ومتنوّعاً ، كما يقول الملحدون . « بل أيضاً كإله (Iswara) ، رب العالمين » (1) . إذن النفس في نظر المؤمنين بالله هي ما نسميه المطلق الحق ، الله .

يقال بعد ذلك ان النفس هي الأمر الاساسي الذي يتوجب علينا ان نعرفه . يقول كولبروك : « يترتّب على النظر في الطبيعة ، كما يترتب على واقعة عدم النظر فيها » وكل ما تخلقه « ان اتحاد النفس والطبيعة يتحقّق ، وهذه الوحلة (2) هي نقطة الارتكاز والصلة السارية (blind jain) للسلوك بوجه عام . ان المبدأ الوحيد ، الطبيعة (؟) هي « ما هو محمول ، لكنه موجّه ، هي الآخر ، والنفس (؟) هي « المحمول لكنه الذي يقوّد (بوجه Richtende) . ان اتحاد الطبيعة والنفس هذا يجعل الخلق الناجز يكمن تحديداً في تطور العقل (intellect) ومبادئ أخرى (3) .

-
- (1) كولبروك ، المرجع السابق ، ص 29-31 .
 (2) مثلما يجتمع الكسبح والأعمى ليتقلّا ويسيرا . [هذه المكارنة موجودة بلا ريب في التمثّل الهندوسي ، ولكنها غير واردة في أي من المصادر التي بحوزتنا هنا ، ولا في نص كولبروك الذي ترجمه هيغل ترجمة حرفية تقريباً . ليس فقط لتجنّب تراث ميشليه المشكوك فيه ، وإنما لكي نبرهن أيضاً على عدم احتمال ، الأمر الذي جعلنا نخور هذه المقاطع في اللغة الاجنبية (هنا : Blind jain) . زد على ذلك اننا لم نورد عبارات وجلاً الخ . باللغة الاجنبية الا عندما يستعملها هيغل ذاته في محاضراته او عندما يبتعد عن الترجمة الحرفية بطريقة خاصة به] .
 (3) المرجع السابق ص 30-32 .

IV

اذن كل ما سبق هو خارج العالم . والمبادئ المشار إليها غير موجودة الا بالنسبة اليهم . وكما هو الحال في منطلقنا حين نَقْدَمُ تطور العناصر على الغلق ، فلنهم هم ايضاً يرون الامر كذلك .

III

في هذه المسيرة تبيّن هذه الصعوبة الفلسفية بشكل خاص : فالطبيعة تبرز كشيء مطلق ، لكن الحقيقة في كليتها المعينة لا يمكنها ان تتجلى الا في النهاية .

II

ان هذه الوحدة هي نقطة الارتكاز (halt) في ذاتها ولذاتها ، وهي ما يعتبر عمومياً بمثابة الانتاج والخلق والحفاظ على ما هو موجود . ان قوام ذلك فكرة عظيمة . ان هذا هو مثل الخلق من حيث هو انتاج ، تحقيق لجميع العناصر الاخرى بوصفها ناجمة عن وحدة الروح والطبيعة ، وان في ذلك نفياً للطبيعة ، وهذا النفي يعتبر هنا ضرورياً . وهذا الامر اصمق بكثير من الثروة حول الوحدة المباشرة بين الروح والطبيعة . وعندما يُقال : عاش القدامى ، الشرقيون واليونان ايضاً في الوحدة مع الطبيعة ، ولم يخرجوا من حالة الطبيعة ، فان هذه عبارات اما انها لا تعني شيئاً واما ان فيها شيئاً باطلاً ، سطحياً . لانه من المؤكد ان النفس ، الروح الموجود ، على اتصال بالطبيعة ومتحد بما هو حقيقي فيها . ولكننا اذا اعتبرنا الطبيعة ذاتها وطبيعة الروح ، لرأينا ان الروح يتضمن جوهرياً على لحظة (Moment) العلاقة السلبية بالطبيعة . ان وحدة فورية مباشرة مع الطبيعة ليست فيما يتعلق بالروح ، سوى حياة غليظة ، مادية او حتى حيوانية . كذلك الروحي موجود لذاته ، ويجب على عنصر الطبيعة في الوحدة مع الروح ان يطرح نفسه في الوقت عينه كشيء سلبي . ان الفكرة عند الهنداكة هي اذن ان وحدة الطبيعة والروح الموجودة بذاتها انما يضعها الخلق جانباً ولا يغدو وحدة حقيقية الا عند استتحرر النفس من الخلق بالمعرفة (نعني عندما تغض الطرف عن الطبيعة) . وهذا ما يجب علينا تناوله الآن .

IV II

يقول الهنداكة : « ان رغبة النفس هي المتعة او التحرر . وبالنسبة الى هذا الاتجاه او ذاك ، تملك النفس شخصاً عاقلاً (الجسانية) . وهذه تشتمل على كافة العناصر بذاتها التي أشرنا إليها ، ولكنها « من حيث تشكلها لا يذهب تطور هذه

العناصر ابعد بكثير من العناصر الأولية » . الأمر الذي يعني ان تطور النفس من الوجهة المادية لا يتسع إلا للدرجة معينة ، وان العناصر التي تحتويها النفس كعناصر انما مبادئ مثالية او مجردة . ان التطور الأولي يتضمن ما نسميه الكائن بذاته او الامكان الفعلي . ففي البلرة تكمن ذاتياً الاوراق والأزهار على نحو مثالي ، ولكنها لا تملك ما يكفيها من القدرة ، انها ليست فعلية . وعليه ، في هذه الوحدة يكونُ للنفس بذاتها المبدأ الطبيعي أيضاً . « ان هذا الشخص او هذا الشكل الذكي (entourage frame) يُدعى Lingman (يعني القوة الفاعلة ، المولدة للطبيعة عموماً) وانه مكرم محترم لدى الهنادكة في المقام الأرفع . انه « اولي وغير محدود » وهو بالتالي مبدأ التكوين .

ثم ترتدي النفس « جسماً أكثف » ، جسمية أشد ؛ لان الهنادكة يقولون ان النفس تكون في هذه الوحدة ذات العناصر المجردة « عاجزة عن المتعة » و « الجسم الاشد كثافة والذي تكون نفسه مهياة للمتعة انما يتألف من العناصر الخمسة ، ما خلا الأثير . وهذا الجسم الأشد كثافة هو جسم عارض ، في حين ان الشخصية الذكية المذكورة اكثر ديمومة وتنتقل شيئاً فشيئاً من جسم الى جسم (انها تعبر الجسمية المتعاقبة) ، وانها تستعمل الجسم كممثل (كوميلي) وتبذل القناع لكي تمثل طبعاً شتى » .

II

ولواجهة السقوط في جسمية اشد كثافة ، تبدو الفلسفة والفكر كوسيلة لذلك .

III

لكن هذا الشكل لا يزال ذكياً جداً فهو « ممتلئ بوصفه الشعلة المضيئة فوق حوصلة مصباح ، متشرة قليلاً ، (to a small distance) متواجدة فريق الدماغ » .

IV-III

عندئذ يبدأ الخلق . فالنفس المنوطة بجسمية أكثف هي الأمر الأول الذي ينتمي الى الخلق كخلق . ولا تقوم العناصر (المجردة) بغير استباقها . فمن النفس المخلوقة يصير الانتقال الى « الخلق الجسدي » اعني الى « نفوس منوطة بأجسام كثيفة » . اذن هذه النفس هي ما يحدث هذا الخلق ، ما يتوافق مع الفكرة السامية القائلة بان الهندوكي يتتبع البراهمة : فعندما يأكل البراهمة القرايين ،

مثل كمثل الارز او الزينة الذائبة ، فان هذا اللويان هو غذاء ، انتاج الالهة والعالم - وهذه فكرة غريبة بالنسبة اليها .

1827. 1 X. 22

III

اذن النفس الفردية خلقة للعالم . الا انها تتمثل العالم المخلوق فحسب ، وهذا يتكوّن من خلقيين ، خلق جسماني وخلق روحاني . والخلق الأول ، العالم الحاضر ، القائم ، يتضمن بدوره ثلاثة عناصر : الالهة ، البشر ، الحيوانات .

N. H. IV | III IV

ويضرب المثل التالي حول خلق الواقع الملموس : « يتألف الخلق الجسماني من نفوس مغطاة باجسام كثيفة ويشتمل على 8 مراتب من الكائنات العليا و 8 مراتب من الكائنات الدنيا (امور سفلية) بذاتها ، وهي تشكل مع الانسان ، الذي يؤلف طبقة خاصة ، 14 مرتبة تتوزع على ثلاثة حوالم او ثلاث طبقات . فللمراتب الثاني العليا تتضمن الاسماء المعروفة في اللاهوت الهندي : البراهما ، البراهماتني ، الاندرا الخ . » . ان البراهما متميز : فهو الكائن الاسمي الذي يكون فردياً . ومن ثم تأتي الالهة الأخرى وانصاف الالهة (الأبطال) والشياطين والأرواح الشريرة . اما المراتب السفلى فهي ما يسمى بممالك الطبيعة « ذوات الاربعة ، المنقسمة الى صنفين » وثالثا العصفير ، ورابعاً الزواحف والشديدات « الرتيلاء » الأسماك ، الحشرات ، خامساً « النباتات والمواد غير العضوية .- في الاعلى مقام الكائنات المنتمية الى المراتب العالم ، اي عالم « الخير (الطيبة goodmen) » وهناك تسود الفضيلة والسلام ، ولكن الفضيلة تكون ناقصة لانها عرضية . اذن البراهما وكافة الالهة الأخرى هم عرضيون . ففي مقابل هذا العالم ، « في الاسفل يكون مقام (ملكوت) الظلام ، الوهم . فهناك تكون اشياء المرتبة السفلى ، كالحيوانات مثلاً ، وهناك تسود الحماقة وانعدام الذكاء . وفي الوسط يكون عالم البشر الذين يتصل بهم العذاب الابدي ، وحيث تسود النجاسة (الزيف foulness) او الهوى (1) » .

يضاف الى هذه الخلائق الجسمانية الثلاث التي هي العالم الموجود ، المادي ،

(1) كوليروك ، المرجع السابق ، ص 32-33 .

الذي ينتمي البراهما اليه ايضاً ، خلق رابع ، عالم فكري حسب مذهب السانكهيا ؛ انها يشتمل على محدّدات العقل ، على مشاعره وملكاته (قدراته) التي تنقسم بدورها الى اربع طبقات هي التالية : 1°) الطبقة المُعَيقة ؛ 2°) الطبقة التي تسبب العجز (الفشل) ؛ 3°) الطبقة التي تكفي ، 4°) الطبقة التي تتمم العقل . ان هذه الأنواع الأربعة تنقسم بدورها الى خمسين تعييناً . I° . ان عقبات العقل ، معوقاته هي : الخطأ او العتمة ، الخيال او الوهم ، الهوى او الوهم الأكبر ؛ الحقد او المزاج الاسود ؛ الخوف او الظلمات الداكنة . وتنقسم هذه المعوقات الخمسة بدورها الى 62 نوعاً ؛ بحيث ان ثمانية تُنسب الى الخطأ والوهم ، وعشرة الى الهوى والحقد والخوف ، وثمانية عشرة لكل منها . هنا يتجلّى علمٌ نظري هو بالحري قريبٌ من علم النفس التجريبي . II° . ان عجز العقل يشتمل على 28 نوعاً وممره اخطاه (عيوب) او نواقص الأحد عشر عضواً المشار اليها اعلاه ، كالصمم مثلاً ، والعمى والعجز الخ . 3°) « الاشباع او ارضاء العقل اما ان يكون داخلياً واما ان يكون خارجياً ، واحدهما رباعي والآخر خماسي . كذلك يمكن للاشباع الداخلي ان يكون زائفاً . ان الاشباع الأول يتناول الطبيعة » طالما اننا نحتفظ بـ «الرأي القائل ان معرفة الطبيعة هي تعديل لمبدأ الطبيعة بالذات» والذي يمكن تعلّقه بالارتقَاب التالي ، بالتححرر من الطبيعة بواسطة الفعل (AKT) . وان الطبيعة ذاتها تمنع في النتيجة معرفة فلسفية بعناصرها وبالتحرر من ثم . ان مذهب سانكهيا يرفض هذه النظرية . فالتحرر الحقيقي يتحقق في المرتبة الرابعة ، طبقة الكمال العقلي . فلا يجوز ان ترتقب من الطبيعة الخلاص والتحرر ؛ فهذا غير ممكن الا اذا كانت النفس متحققة بذاتها بفضل فعالية الفكر ونشاطه . وان إشباعاً داخلياً زائفاً « يكمنُ ثانياً في الظن بأن الجارين الثقيشفية » ، الالام والعذابات ، « كافية لضمان التحرر ، اما الاشباع الثالث فيتعلّق بالزمن ، اي الفكرة القائلة ان الانعتاق سيتم عبر الزمن ، وانه سيحدث فطرياً ، بدهاة ، دون دراسة » . ويتعلّق الاشباع الرابع من هذا النوع ، بالثروة ، بالفكرة القائلة ان نيل الحرية يتوقّف على مصير (الثروة) . ومعنى هذا ابعاد شتى عناصر الاشباع الداخلي . ان الاشباع الخارجي يكمنُ في اجتناب المتعة ، لا سيما المتعة ذات

الدوافع الدنيوية (الزمنية ، الحسية) وبخاصة : 1) بكره الانشغال (الجهد) لامتلاك (الخيرات) ؛ 2°) بكره خاص لغريزة الحفظ والاقتناء ، 3) بالتعالي على التشكي من الاضرار بعد حيلة رخاء ، 4) بالخوف من الشرور التي تلي المرات ، الخ . ان الهندوكي لا يتعاطى بطيبة خاطر مع اشياء الحواس ، لانه يخشى الا تكون له هذه القوة التي تخفف من غلواتها ، فهو لا يرغب في اقتناء ما جرى خلقه . 5°) ان كمال العقل يتضمن انواعاً ثمانية . وبوجه عام يكمن الكمال في التحرر من الشر ، وبما ان الشر ذاته ثلاثي ، كذلك يكون الحال بالنسبة الى الوسائل اللازمة لمواجهته . . . وتكون الانواع الخمسة الأخرى غير مباشرة : التفكير (التعقل) ، التعليم الشفهي ، الدرس (قراءة الكتب المقدسة) ، الحوار الوتي ، ونوعان من الطهارة ، خارجي وداخلي ، طهارة الحياة وطهارة العادات : ان هذه تعيينات مماثلة لتلك التي نجدها جزئياً أيضاً في منطقياتنا التطبيقية (1) .

هذه هي ثلاث النوعين من الخلق . ومن هنا تنتقل الى الفئات الثلاث التي تشكل تفريقاً سائداً ، تصميماً رئيساً في نظر الهنادكة . يقول كولبرووك : « ان مذهب السانكهيا وحتى منظومات فلسفية هندوكية أخرى تهتم كثيراً بما يسمونه الصفات الثلاث (Gunas) » . وفي حقيقة القول لا يجري تمثيلها « كصفات او كأعراض ، وانما كجواهر ، كتعديلات في الطبيعة ، وأيضاً كأشخاص . انها بالذات ما نسميها لحظات المفكر المطاى » .

ومن الملاحظ جداً عند الهنادكة انه قد ظهر في ملاحظات الوعي ان الحق يشمل على ثلاث تحديدات ، تعيينات ، وان الفكرة المطلقة لا تكون تامة إلا في ثلاث لحظات . ان وعي التثليث هذا الذي وجدناه مولوداً هنا بواسطة الملاحظة الحسية البسيطة والذي نجده عند افلاطون وسواه ، انما ضاع بعد ذلك نسبياً في المجال العقلي . لقد انقطع النظر الحسي ؛ وهكذا لم تستمر هذه الفكرة إلا في الدين وظهرت كفكرة وضعية ، ايجابية ، منتسبة الى العالم الآخر ، زد على ذلك انها غريبة عن الفكر ، الى ان يدركها العقل المجرد واعلن انها ممتنعة . كان كانط Kant اول

(1) كولبرووك ، المرجع السابق ، ص 33-35 .

من اعداد تسليط الضوء على التلث ، وبذلك فتح الطريق أمام مبدأ عظيم . وان كل ما هو جوهري في السماء وعلى الأرض ، المعتبر بحسب ماهيته او جوهره ، لم يكشف الا بغض الطرف عن التلث ؛ ويجب على الفلسفة الأخيرة ، الحديثة جداً ، ان تتطور هذه المعرفة القائلة ان الكلية الحقيقية لا تمثل في تلث التعيينات . وهذا ما وعاه الهنود .

IV

ان الهنود يحددون على هذا النحو الصفات الثلاث هذه : « الأولى والأسمى هي صفة الطيبة (Sattw- a) اي مبدأ الخير عموماً ، ولكن ليس بالمعنى الذي نعينه نحن ، كشيء ما مرته الى الارادة ، يتأثر به الطبع كثيراً . » ان الطيبة ترفع وتثير . وهي مشتركة بالفرح (مرتبطة بالمواساة) وبالسعادة ، وفيها تنتصر الفضيلة ؛ انها تسود على النار ، ولهذا ترتفع الشعلة ولهذا تنتشر الشرارات وتتطاير الى فوق ؛ وهي عندما تنتصر في الانسان كما في الكائنات ذات المقام الأرفع ، انما تكون سبباً للفضيلة . انها ما يسود في العالم الخارجي ، ما هو واضح ، مشرق عموماً . وما هو تقريرى في كل حال .- « الصفة الثانية هي الدناسة عموماً (النجاسة ، foulness) او الهوى (tejas أو Najas) ، وهي فاعلة ، مثيرة ، متقلبة ، فهي اذن نزوع ، ميل أعمى بذاته ، هي مبدأ التغير ، وهي مشوبة بالشر والسوء » ؛ ولها السؤدد (السيادة) على الفضاء . . . وهي في الحياة حلة الشر . والصفة الثالثة ، الأكثر دنواً هي العتمة (tamas) ، وهي الثقل والعقبة للذات ينضافان الى الهم (الحزن) والضعف النفسي (غلبه) والوهم . انها تسيطر على الارض وفي المياه ، لهذا فان هذه الاشياء تساقط او تنجس نحو الأسفل ، وهي تؤثر في الكائنات الحية بأشكال شتى .

II

وعليه تكون الصفة الأولى هي الوحلة لذاتها ؛ والثانية هي الفاعلية لذاتها ، الظهور ، التميز ، عنصر الاختلاف والانقسام ؛ وفي المقام الثالث يأتي النفي ما هو سلبي فقط ، كما يتجلى أيضاً في العيني الميثولوجي : ان سيوا (موهسوارا) هو إله الدمار . وهو أيضاً إله الانتاج : إنه إله التغير . والاختلاف الهام عنا نحن الآخرين هو ان العنصر الثالث لا يعود الى الأول ، وهو ليس وحدة القوتين ، كما تدعي بذلك

الماهية والفكرة . وينتقل التقرير الى النفي لكي يكون وسيطه الخاص . لكن النفي في هذه الحالة مستقل ، قائم بذاته . والأمر مختلف مع الفكرة ، لانها هي وسيط ذاتها بوضعها النفي جانباً ، ولانها تحقق على هذا النحو وحدة الفكر والواقع . وهذا المبدأ الثالث عند الهنادكة ما هو الا مبدأ التغير والتوالد والدمار .

ومن ثم يُقال ان « هذه الصفات الثلاث ليست فقط من خواص الطبيعة ، وانما هي جوهرها وقوامها : ويقول اتباع مذهب السانكهيا اننا نتكلم عن هذه التعيينات مثلاً نتكلم عن اشجار غابة » . ولكن المقارنة لا قيمة لها ، لان الغاية حد علم ، مجرد ، ولان الخاص (الشجر) يكون مستقلاً فيها . كذلك تظهر هذه التعيينات الثلاث في الفيدا ؛ ويحكى عنها هناك كأنها تعديلات متعاقبة ، يخرج بعضها من بعض ، بحيث ان كل شيء كان ظلاماً في البدء ولكنه تلقى الأمر بالتحول وارتنى شكل (لون ، سمة) الهوى (الميل) والفعالية - ولكن ما هو اسوأ أيضاً - « هو ان الهوى ارتدى أخيراً شكل الطبيعة وذلك بناءً على امر جديد (1) » .

IV

ان هذه التعيينات الثلاثة التي تتجلى في كل مكان ويمكنها ان تدخل فيما بعد في عداد الـ 25 عنصراً . « وهكذا يرتفع عند العناصر ، كما يدعى البعض ، الى 28 عنصراً (2) » .

IV-II

وبدقة أكثر « يتضمن العقل ثمانية انواع (اشكال) . مسببات او خواص « تتعلق بالملاحظات المذكورة وتنتج الكمال . » ان اربعة منها تنتسب الى الطبيعة ، أولاً الفضلية من حيث هي استحقاق اخلاقي وديني ، بالمعنى الدقيق الذي نعنيه اي بالمعنى العملي . وثانياً المعرفة من حيث هي علم (الحكمة ، المعرفة الروحية) يميز بوجوه خاصي الطبيعة من النفس ويحرر النفس من الشر ، او من حيث هي معرفة عامة ؛ وثالثاً تحرير او امر الهوى (انعدام الهوى) الذي يكون أيضاً إخراجياً ، اذا كانت علته دافعاً خارجياً مثل رفض القلق (العمل) واما اذا كانت العلة اخلاقية

(1) 3, I ، اضافة : من البراهما .

(2) كولبروك ، المرجع السابق ، ص 35 .

(مناسبة ، اشارة) كمثل الاقتناع بان الطبيعة حلم ، مجرد وهم او مجرد خيال . رابعاً القوة التي تكون كامنة ويشأر الى الخواص الفارقة التالية : « اولاً القدرة على الانخفاض الى شكل لطيف يستطيع ان يتخذ الى كل شيء ؛ وثانياً القدرة على التمدد في جسم عملاق ؛ او ثالثاً القدرة على اكتساب الخفة (للتمكن من الانطلاق مع شعاع الشمس حتى قرص الشمس) ؛ او رابعاً القدرة على امتلاك اعضاء تمدد لا متناه (مثل بلوغ القمر بطرف الاصبع) ؛ او خامساً الارادة التي لا تقاوم (مثلاً الغوص في باطن الأرض بسهولة بالغة كما في الماء) ؛ سادساً الهيمنة على جميع الاشياء الحية والجمادة ؛ سابعاً . القدرة على تغيير مجرى الطبيعة ؛ وثماناً اخيراً القدرة على تحقيق كل ما يُرغب » .

ان هذه القوة التي تبدو لنا بالغة الغموض والفردة ، انما يعزوها مذهب السانكهيا الى الانسان الذي يرتفع بالتأمل الى الاستقلال الداخلي . وفي شرائع مانو Lois de Manou (نشرة و . جونس) ، جاء ان البراهمة يملكون هذه القوة بحكم ولادتهم ، « وسواء كانوا علماء ام جهلاء ، فهم آلهة قوية » لا يمكننا ان نسبب لهم عملياً اي اذى حتى وان اصبحوا من مرتكبي الكبائر ، الخ . فليس عليهم الا ان يقرأوا في كتب الفيدا ، وان يصلوا ويقيموا الاحتفالات والطقوس الخارجية لكي يكسبوا هذه القوة . ان الهندوكي العامي يكتسبها حين يفرض على نفسه التوبات وحين يتخطأها . هؤلاء الاشخاص هم اليوغيون Yoghi . يقول كولبروك : « ان الفكرة القائلة بقدرة الانسان على كسب قوة كهذه ليست خاصة بمذهب سانكهيا . فهذه فكرة عامة تماماً عند الهنادكة « في الدين وفي الفلسفة » ، وهي نوع من السحر الروحي . فاليوغي الذي يكون قد اكتسب هذه القدرة انما يشبه ما نسميه ساحراً وتمثله على هذا النحو في كثير من المآسي والحكايات الشعبية .

II

ان الموضوع الملموس لا طائل تحته في هذه الحالة . فنظر الهنادكة ان ما ندعوه ادراكاً حسيّاً غير موجود بالمعنى الدقيق للكلمة ؛ وعلى القور يكوّنون عنه صورة خيالية . وان ما تخلفه الخيالات يعتبر عندهم نوعاً من الاختبار . ان كل شيء يتخلل الى صور . ويعتقد الهنادكة بأن مواضيع أحلامهم لها واقعيّتها .

III-II

في المسلك البوغي باتانجالي ، تشكل هذه القوة والوسيلة لنيلها فصلاً رئيساً (الثالث) . ولهذا الفصل ، مثل المنظومات الهندوكية الأخرى ، غاية تحصيل السعادة أيضاً ، التي من شروطها الأساسية « ممارسة القوة الخارقة للطبيعة » (transcendent power, vibhava) . ويرى كولبروك ان هذا الفصل حصص بوجه خاص غراعد لتارين رياضية وفكرية (خارجية ودانية) تكمن في تأمل عميق في بعض الأشياء (مواضيع خاصة) . زد على ذلك انهم لا يقولون ما هي هذه المواضيع . فيقال ان هذا العمل يتدامج مع وقف التنفس وتحميد الحواس ؛ كذلك يجب اخذ بعض المواقف والحفاظ عليها . ان هذه التارين تسمح للمتعلم بتحصيل علم كافة الامور التي تحدث وتلك التي في المستقبل ، الامور الخفية والبعيدة ؛ ان المتعلم يستقرى افكار الآخر ، ويبلغ قوة الفيل ، وتستجدة الأسد وسرعة الريح ؛ فهو يطير في الاجواء ويسبح في المياه ويغوص في الارضين ، ويعرف (يحيط) بكل العوالم بنظرة ويقوم كذلك بأفعال فريدة أخرى .

IV-III

يبد أن هذه القوة ليس بحد ذاتها هي الغاية الأخيرة ، الدرجة الأعلى . « فلا القوة المتعالية ذاتها ، ولا انعدام الهوى ، ولا الفضيلة مهما تكن جديدة ، بكافية لتحصيل السعادة » . ان كل ما قيل ليس الا درجة اولى في سبيل النقطة الأخيرة ؛ « فهذا لا يفيد الا في اعداد النفس لاجل العمق الكامل (التأمل الممارس باستمرار) ؛ فهذا التأمل وحده يساعد على بلوغ الغاية الأخيرة للتحرر (1) » .

IV

ان التركيز في هذا الحدس هو الذي يولد الحرية ؛ وهذا هو الكمال الأخير . لقد تكلمنا عن هذا التأمل . وهو يكمن ، في نظر اليوغا - ساسترا ، في انعدام كل انفعال وغيب كل تمثيل ما عدا التمثلات الصادرة عن الله . والحال ، فإن ما نعينه بلخشوع انما هو الارتضاع نحو رب معين ، كلي الجوهر ؛ وهذا عند البوغيين هو ما يجعله كولبروك مضموناً للفصل الرابع من اليوغا - ساسترا « التجريد او العزل الروحي (2) » . وهذا الامر معبر عنه على نحو أدق .

(1) كولبروك ، المرجع السابق ، ص 36 .

(2) «راجع سابقاً ، ص 277 وما بعدها .

IV-II

« ان اسرع الطرق لبلوغ السعادة من خلال التأمل العميق ، هي طريقة الخشوع لله » كشيء مجرد تماماً ، لان هذا الخشوع يقدم على التمتعة والتكرار الدائم لاسم الله الصوفي ، للمقطع اوم OM ويقوم في الوقت نفسه على التأمل في معناه . أدل ليس هذا الخشوع بشيء آخر إلا الذي في نفسه كلمة ، والذي يكون كلمة التمرکز في الذكاء فيتأمل ذاته بذاته ، ويكون هذا التجريد فارغاً مفرغاً تماماً ، بموجب هذا المذهب ، فهو الكمال الأخير ، وان ما قيل حتى الآن ، حتى المعرفة المحددة للمواضيع الخصوصية - او المبادئ - حسب مذهب سانكهيا - ما هي الا الطريق .

IV-II

ان فعل الأنا هذا الذي ينصهر في ذاته يمكنه ان يكون تأليهيًا كما يمكنه ان يكون إلحاديًا ، فقد سبق ان لاحظنا حتى في مذهب سانكهيا مثل هذه الاختلافات . في حين انه في منظومة باتانجالي الالهية يكون « الله ، إسوارا ، الملك الأعلى ، هو النفس او الاله - النفس العليا من حيث ذات ، فاعسل - وممايز عن النفوس الأخرى » ، يُنكر مذهب سانكهيا كما يذكره كابيلا ، ان تبلغ هذه النفس مبلغ الوحلة مع الذات ، وان يكون الله ، صاحب المشيئة . هو الذي يخلق العالم ويحفظه ؛ « انه ينكر وجود إسوارا ، وجود رب العالم صاحب مشيئة ويعارضه وهو يقول » كما تقول ميثافيزيقيا الادراك : « ان الادراك الحسي لا يبينه ، والفكر لا يقدم أدلة عليه » . فلا يسلم الا بجوهر انتجته الطبيعة ، العقل المطلق ، مصدر جميع العقول الفردية واصل كافة الوجودات الأخرى التي تصدر عنه شيئاً فشيئاً . ويلاحظ صراحة « ان حقيقة الاسوار هذا مثبتة ، حقيقة خالق العالم ، اذا اخذنا الخلق بهذا المعنى » . وهكذا يكون إله كابيلا هو من خلق الجوهر المطلق ، الطبيعة . وهو يسلم بهذا الخلق ، يقول : « ان هذه لعقول تجعلنا نتوصل الى الخلق (1) » . وهناك منظومات أخرى قالت في موضوع الخلق بأنه يعلو الى علاقة

(1) هذه ترجمة اخرى ، The truth of such an-tswana is demonskrated ، راجع سابقاً ،

المعلولات بالعلة ، فزعمت ان هذا العالم هو معلول علة وان هذه العلة كانت الله . وهكذا يصل الهناذكة الى الألوهة . وعلى هذا النحو خلقت المشيئة العالم . لكن كاييلا يقول « ان وجود المعلولات يتوقف على الوعي وليس على إسواراً أطلاقاً » ، النفس العليا ، الرب المطلق لكل شيء ، « وان كل الباقي مصدره المبدأ الأعظم الذي هو العقل » ومن ثم النفس الفردية التي تحقّقه (١) .

II

ان ما نجلده في المقام الاول في مذهب سانكهيا كان المعرفة ، ثم مواضع هذه المعرفة ، وفي المقام الثالث نجد طريقة اشدّ تعييناً للمعرفة . وانني سأسجل حول هذا الموضوع بعض الملاحظات الهامة نسبياً .

3

IV-II

سبق ان أشرنا الى اننا سجلنا حول هذا الموضوع الاعتبارات التي هي طرق المعرفة : الادراك ، الاستنتاج او الاستدلال ، يضاف الى ذلك حقيقة معروفة مباشرة بلا ادراك ولا استدلال ، هي الوعي ، الكشف المباشر ، وتطور الفلسفة الهندوكية هذه العوالم الثلاثة تطويرات عظيمة يظهر فيها بوجه خاص نظير لعلاقة العلة بالمعلول . ان معرفة قاعدة الاستدلال وعلاقتها بالاستنتاج هي اذن نقطة اساسية : وانني سأشير الى كيفية تصوّرهم لهذه العلاقة . يقولون : « ان العقل وكل العناصر الأخرى التي تنحدر منه انما هي معلولات ؛ ومن هذه يستفاد العقل بوصفه علّتها ؛ والمعلولات مماثلة للعلة في بعض الجوانب ولكن ليس في الجوانب الأخرى » . ثم يُقال : « ان للمعلولات موجودة قبل الفعالية (الفعل ، العملية) السببية ، لان الوجود من قبل لا تستطيع اية فعالية سببية ان تظهره اي ان المعلومات هي بالحري مستخرجات لا منتوجات » . ان في هذا مقترحاً رئيساً في هذا المعتقد وقوامه ان المعلول يسبق فعل العلة ، ويرتب على ذلك هذا المقترح الذي يستذكره كولبروك ايضاً : من اللاشيء لا يخرج شيء ؛ ويقال ان نظرية خلود

(1) كولبروك ، مرجع سابق ، ص 37 .

العالم متضمنة في هذا المقترح ؛ لانه يناقض القول بخلق العالم من العدم كما تتمثله نحن . ولكن ما يتمثلونه هنا فحسب انما هو كون المعلول موجوداً من قبل العلة ، ويضربُ الهنداكة أمثلة على ذلك مأخوذة من الطبيعة . « الزيت موجود من قبل في بذر السمسم قبل استخراجه من المعصرة ، والارز موجود في غلافه قبل قشره ، والحليب في الضرع قبل حلبه . . . ان المضمون (الجوهر ، الطبيعة) متماو في العلة والمعلول ؛ وان قماشة لا تختلف اختلافاً جوهرياً عن الخيط الذي تُسجت منه ، ولا تختلف عنه مثلما يختلف ثورٌ عن حصان » . ان العلة والمعلول يشكّلان وحدة ، والهنداكة يتصوّرون هذه العلاقة على هذا النحو ؛ ان في ذلك فكرة بالغة الأهمية .

II

اما بخصوص مبدأ من الاشياء لا يخرج شيء ، فلا بد من التفكير بالنسبة الى خلق العالم ، بأن الله هو الذي خلق العالم ، وانه هو علة ؛ وعندئذ يمكن القول بمعنى المتصور الهندوكي للعلة والمعلول : ان الله لا يخلق شيئاً من لا شيء ، لكنه يخلق من ذاته تعيينه الخاص . انما الفرق بين العلة والمعلول شكليّ محض . فالادراك يراهما مفصولين تماماً ، ولكن ليس العقل . وبخصوص اشياء الطبيعة ، تكون وحدة العلة والمعلول بيّنة صريحة في نظرنا ايضاً وعلى الفور : فللمطر والرطوبة تماهيان في رأينا (1) . وهما متمايزان ايضاً ، لكن هذه ماهية تميّز بين العلة والمعلول فقط بمقتضى التطورات العادية ، التي ليست انتقادية البتة . هذه هي اللامبالاة ، اللافرق بين العلة والمعلول : ومن هذا يستخلص الهنداكة ان « هناك علة عامة لا يمكن لحظها ولا الاحاطة بها » . وبما ان « كافة الاشياء المتعيّنة هي اشياء متماهية ، متعددة وليست بعامة قطعاً ، فلا بد من وجود علة وحيدة ، كلية - (all-pavinging) » . حتى ان العقل هو معلول علة ، وان النفس وحدها من حيث هي خلقة ، تكون تماهية مع الطبيعة ؛ وهكذا هو حال الطبيعة (وربما من الأفضل القول) حال النفس في تماهياها مع الطبيعة ، علة جميع الاشياء . أما الحجة الرئيسية للمذهب سانبكها في هذا المجال فهي ان المعلولات التي تخرج وتترامى خارج العلة ،

(1) II ، 1 ، اضافة : هذا ما نسميه في الميكانيك حركات مختلفة ؛ ولكن للحركة ذات السرعة قبل الصدمة وبعدها : - ان هذه علاقة غير متمايزة تماماً الا بنظر الوعي العادي .

وان جميع الأشياء تعود (تجتمع من جديد) . ان المعلولات تصدر عن العلة ، ولكنها في المقابل بل ليست مستقلة تعود الى هذه العلة الكلية . ولكن الطبيعة (١) هي تلك « العلة الأولى » التي تخرج منها العوالم .

لقد سبق ان لاحظنا ان ثلاث صفات كانت تنسب الى الطبيعة : هي الطبيعة والهوى والظلام . وان علاقتها الوطيدة بفعالية الطبيعة يمكنها ان تكون بالغة الأهمية ، ولكنها غير مدركة الا ادراكاً سطحياً . يقول كولبروك : « تتصرفُ الطبيعة بواسطة خليط من هذه الصفات الثلاث ، وكل شيء يمتلكها مثل ثلاثة مجاري مائية تتلاقى لتشكّل نهراً ، او مثل خيوط ، نسج بعضها ببعض فكوّنت ثوباً واحداً ، وهي تتصرفُ أيضاً بواسطة التغيير ، ومثال ذلك ماء الغمام الذي تشربه جذور النبتة والذي يكون له اربح خاص حين يبلغ الثمرة » . على هذا النحو لا يوجد سوى مقولات الاختلاط والتغير (٢) .

وان ما يجب اعتباره في المقام الثالث هو هذه العلاقة بين العلة (الطبيعة) والروح . في البداية يكون عندنا الاستدلال عموماً ، ثم استنتاج علة واحدة ، طبيعة وعلاقة هذه الصفات الثلاث . وهم يقولون بهذا الصدد : « لكل العناصر هذه الصفات الثلاث . فالطبيعة تملكها بذاتها ولذاتها (هي من حقها الخاص) كأنها هي شكلها وصفاتها الخاصة ومن ثم تملكها الأشياء الأخرى لأنها معلولاتها » (٣)

IV

هناك مناسبة هامة أخرى هي انهم حللوا أيضاً البرهان على « وجود النفس » كشيء غير ملهي ، معارض لهذا العنصر الملهي . « واليكم اسباب ذلك : ان اجتماع اشياء الحواس يكون على صورة شيء آخر ، مثل السرير في استعمال النائم ، فهذا الآخر الذي يستعمله يجب ان يكون كائناً حساساً وهذا الكائن هو النفس . . . فيلزم ان تكون فيه رقابة ، مثلما يجب ان يكون للمجرور سائقه ، وان ما يسهر على الجهاد انما هو النفس ، فلا بد من يتمتع بما هو مخصص للمتعة وهذا للمستمتع انما هو

(1) راجع الصفحة التالية حيث يرد هذا النص مفصلاً .

(2) كولبروك ، مرجع سابق ، ص 33-39 .

(3) كولبروك ، مرجع سابق ، ص 41 .

النفس ، الخ (1) . وكذلك يقدّمونها بوصفها المبدأ الأول للطبيعة . ولقد انشغل الهنادة انشغالا كبيرا في فلسفتهم بعلاقات النفس بالطبيعة والطبيعي .

N. H

ساعة جديدة

ان الفلسفة الهندوكية هي فلسفة يقوم اساسها على المخاطرة . فأرفع مجرداتها تكتمل فوراً في صور شديدة المادية ، وفي مقارنات مأخوذة من الحياة العادية التي تؤكّنها وحدها . وكذلك هو حال البرهان على النفس . ان علاقة النفس بالطبيعة تعتبر منطقاً جذرياً بالملاحظة ؛ فالنفس هي الغاية ، النقطة الأخيرة ؛ وان مصيرها هو الانعتاق من الطبيعة بحيث لا تكون الطبيعة شيئاً بذاتها ولذاتها . وبهذا تتصل الفكرة القائلة بان العوالم الثلاثة التي ذكرناها - العالم الأرفع حيث البراهم ، وعالم الحيوانات الوضع والطبيعة الجامدة وعالم البشر - هي عوالم عرضية ، وان البراهم هو ذاته من هذا العالم عموماً وان غاية الكون تتحلّد بحيث يموّد كل شيء الى الوحدة وبحيث ان الطبيعة ذاتها ، من حيث هي مغلفة ، ليست سوى لحظة من لحظات النفس الحقيقة وحدها والمستقرّة . عندئذ يجري الهنادة المقارنة التالية : يقال ان الطبيعة تولّد المعلولات من علة وتؤدي للرجوع اليها : « وصورة ذلك السلحفاة ، فهي تخرج أطرافها ، ثم تدخلها في فوقتها . وكذلك الحمار في الخراب او الانحلال الكوني الذي سيحدث في عصر معين وفي العناصر الخمسة ، الارض ، الماء ، التراب ، النار ، الهواء والاذيق ، التي تشكل العوالم الثلاثة ، والتي ستخرج بشكل معاكس لذلك الذي خرجت به العناصر الاولى ثم تعود تدريجياً الى سيرتها الاولى ، الى الواحد الكلي (the Chief) ، الى الواحد الذي لا يحيط به شيء ، الى الطبيعة (2) ، عودة العالم المتعدّد الاشكال المكمل للنفس التي لا تعود تتصل بالطبيعة ، كطبيعة ، بل تصبح عندئذ نفساً خالصاً لذاتها وللكلية .

IV-II

ان علاقة الطبيعة بالنفس ، بالروح ، تتمثل بدقّة اكثر على النحو التالي : « مهما تكن الطبيعة محرومة من الحياة (جامدة) فانها تقدم خدمة (تؤدي وظيفة) اعداد النفس لتحرّرها تقريباً مثلما ينعق الحليب ، المادة الجامدة (غير الحساسة ، غير العاقلة) ويفيد مجدداً في تغذية العجل . .. ان الطبيعة اشبه ما تكون براقصة محترفة (غانية) تبدى للنفس وكأنها مشهد وتتقبل الاتهامات (فتُلام وتتهم) على ما تعرضه من امور في مناسبات عديدة امل عيني المشاهد الفاحشتين : « زد على ذلك

(1) المرجع السابق ، ص 40 .

(2) المرجع السابق ، ص 39 .

إنها تنقطع عندهم بحون قد أدت دورها في الاثارة : وهي تنصرف على النحو هذا لأنها كانت قد نظرت كفاية ولم يعد المشاهد ينظرها ، لأنه رآها . هكذا تنسحب الطبيعة والنفس ، الأولى عندما لا تعود راغبة في الظهور ، والثانية لأنها رأت ما يكفيها . « ولا يمكن استعمال العالم على نحو مختلف » . فالنفس لا تكتسب معرفة الطبيعة الا لكي تنعتق منها ، فهي بحاجة اليها لكي تبلغ مرتبة انكارها . « ولكن الاتحاد (ارتباط ، اقتران) النفس بالطبيعة يتواصل ويستمر » . وانا حين نتوصل الى علم روحي من خلال دراسة العناصر ، انما نتعلم الحقيقة اللطيفة ، القائلة في نهاية المطاف « انني لا اكون ، وان لا شيء لي ، وانني غير موجود » . فالانا هو عنصر الوعي - احد العناصر الخمسة والعشرين . انه ما يزال اذن متميزاً عن النفس ، عن الذاتية عموماً . كما ان الانانة *égoïté* ، الوعي لا بد له من الزوال أخيراً : « ان كل ما يجري في الوعي ، في العقل ، انما تفتكره النفس كصورة لا تلتخ (لا توسخ) البلور ولا تنسب اليه ايضاً . وان النفس حين تمتلك معرفة الذات هذه - بدون الانانة *ich heit* انما تتأمل في الطبيعة بخفة ، وهكذا تخرج من التغير وتعتق بالتالي من كل شكل آخر ومن كل تعيين ادراكي ؛ وان ما يبقى ما هو الأهل هذه المعرفة الروحية - المعرفة المباشرة للمضمون ، والمضمون بداته روحاني جداً وبدون انانة ، بدون وعي ذاتي .

رأينا ان النفس منوطة بجسم ، وبشكل عام يعتبر ذلك هو التكون الأول لنفس الخلق . وفي هذه النقطة ايضاً « تمكث النفس ، في الحقيقة ، زمناً معيناً وهي ترتدي جسماً ، مثلما يظل دولا ب الخزاف يدور ايضاً على رغم من انتهائه من صنع الخزف (على اثر الحافز السابق) . لكن عندما يتم في النهاية الفصل بين النفس المتعلكة وشكلها الجسماني ، وعندما لا تعود الطبيعة موجودة بالنسبة الى النفس ، عندئذ يكتمل الانعتاق التام (الكلي ، المطلق) والنهاية (1) » .

هذا هو التصور الاساسي لمنظومة سانكهيا بخصوص العلاقة بين الروحي والطبيعي ؛ ولكن ما ذكرناه ليس الا مضمون منظومة واحدة .

(1) كولبروك ، المرجع السابق ، ص 42-43 .

فضلاً عن هذه المنظومة ، هناك في عداد التفريعات الأخرى من الفلسفة الهندوكية ، « فلسفة غوتاما الجدلية ومذهب كانادا الذي . والأولى ، Nyaya ، اي التعقل ، تهتم بالمنطق الماورائي خصوصاً : وتمتاز فلسفة كانادا Canade ، المسماة Vaisheshicà ، أي فلسفة الخاص ، بميل إلى الطبيعة إلى الخصوصي ، الأشياء الحسية ؛ ومن هنا جاء اسمها » . ويتكلم كولبروك عن هاتين المنظومتين في دراسة ثانية⁽¹⁾. ويعتقد « في الاجمال يمكن اعتبارهما أجزاء لمنظومة واحدة لأنها تتكاملان طردياً » . إنهما منظومتان متطورتان جيداً ، لأنها كانتا مادةً لنزاعات عديدة وعقيدة وتفسيرات شتى⁽²⁾ . وبشكل خاص هناك كتابات عديدة حول عقيدة نيايا Nyaya ، تتناول مواد المنطق . « فما من جزء (من جهة) في العلم أو الأدب ، على حد تعبير كولبروك . قد اجتذب إلى نفسه وإلى هذه الدرجة انتباه الهناكة مثلاً اجتذبه النيايا ، فكانت حصيلة هذه الدراسات كمية لا تحصى من الكتب التي نجد في عدادها أيضاً أعمال العلماء المشهورين »⁽³⁾ .

III-II

« ان النظام الذي يتبعه غوتاما Goutama وكانادا وهما يعرضان تعيينات المعرفة انما يستند الى نص من كتب الفيدا يشار فيه الى مراتب التعليم الضرورية : التعبير (الاعلام) والتعيين (التحديد) والفحص (الاستكشاف) . ان الاعلام بالشيء معناه تسمية الشيء باسمه ، اي تحديد العبارة التي تدل عليه ، والعبارة تُعطى وحيّاً ، لان اللغة تعتبر ، بوجه عام ، قد اوحيت ، للناس . ويدل التعريف على ملكة خاصة ، خاصيته تشكل تعييناً أساسياً للموضوع (الطابع الأساسي) ، واما التدقيق في المقام الثالث فيمكن في فحص ما يناسب (ما هو صحيح) وما يكتفي

(1) راجع ص 259 ، هامش 2 .

(2) كولبروك . المرجع السابق ، ص 92 .

(3) المرجع السابق ، ص 94 .

بالتعريف . وبموجب هذا المنهج يقوم اساتذة الفلسفة بعرض الحدود العلمية أولاً ، ويستمررون في التعريفات فيصلون من ثم إلى فحص المواضيع المفترضة على هذا النحو . ونريد ان نعني بالتسمية التمثل الذي يتصالح بواسطته ، في هذا الفحص ، ما سبق قوله في تعريف طبيعة الشيء .

IV

كما في معتقد سانكهيا ؛ اماناً أولاً اشكال المعرفة ، ثم المواضيع التي يجب النظر فيها ، ويذكر كاناداسنة منها : للمادة ، النوع ، الفعل ، الايلاف ، التخصص ، والتأليف (1) .

III- II

يشير غوتاما الى ستة عشرة نقطة اساسية منها أولاً البرهان او البيئية - اذن العنصر الشكلي ؛ ويأتي في المقام الثاني ما يجب البرهان عليه . هاتان النقطتان هما الاساسيتان . والنقاط التالية تعتبر ثانوية او عرضية ولكنها تسهم فحسب في معرفة الحقيقة وتقريرها .

ان عقيدة نيايا ، شيمة عقيدة سانكهيا ، تتوافق مع مدارس نفسانية أخرى في كونها تعد بالخلاص والكمال والتحرر النهائي من الشر كنتيجة (كمعلول) لمعرفة تامة بعناصرها اي بالحقيقة ؛ وهذه الحقيقة الأخيرة هي الاقتناع بالوجود الأبدي للنفس كشيء متميز (قابل المفصل) عن الجسم ، كروح لذاتها . « اذن النفس هي ما ينبغي معرفته والبرهان عليه » .

يجب الآن اعطاء بعض التفاصيل حول هذه النقاط الأساسية :

النقطة الأولى ، « البرهان او البيئية تتضمن أربعة أنواع : 1° الادراك الحسي ؛ 2° الاستدلال العقلي وهو ثلاثي : ناتج وسابق ومماثل . ان النتيجة تؤدي الى معلول وفقاً لعلتها ، وان السابقة تقودنا من المعلول الى العلة ؛ وان المماثل / المتناظر هو السبب الثالث للاستنتاج . ولا مناص من الاضافة 3° التلاؤم والتكيف ، و 4° التوكيد الذي يتضمن التراث والوحي معاً » . ان مختلف انواع

(1) كولبروك ، ص 94 .

البراهين معالجة بالتفصيل سواء في الكتاب القديم المنسوب الى غوتاما ام في الشروحات التي لا عد لها ولا حصر . يقول كولبرووك : « انها موزعة جداً في الفلسفة الهندوكية فلا نستطيع ان نقمّ تحليلاً كاملاً لها » .

وتلور النقطة الثانية حول « مواضيع المعرفة (البيئة) او المواد الواجب تبيانها » . ويشير غوتاما الى 12 منها : « الموضوع الرئيسي هو النفس ، مركز الحساسية والعلم ، وهي مختلفة عن الجسم وحواسه ، فردية ، لا متناهية ، ابدية ، تدركها الاعضاء الداخلية ، وهي مثبتة » - من حيث واقمها ووجودها - بخواص مميزة . لان المعرفة ، التوجه ، العداء ، الإرادة والتعيينات من هذا النوع انما هي امور اساسية : ولا تُعزى هذه التعيينات الى المواد كافة : وانما هي صفات خاصة بالنفس وحدها . . . ومن الواضح ان قوامها هو النفس .

III

هناك الى جانب هذه النفس امور كثيرة ، وهناك تسليم بوحدة أخرى هي « النفس العليا Paromatma » ، وهذه « النفس » ، مركز العلم الابدي ، هي التي خلقت كل الاشياء » .

III - II

كذلك يجري تعداد الصفات الخاصة بالنفس ، ولكن بدون اي ترتيب او نظام . « ان لها اربع عشرة صفة : العدد ، الحجم ، الخصوصية (العزلة) ، الاتحاد ، الانفصال ، الادراك (العقل) ، المللة ، الألم ، الرغبة (الميل ، الهوى) ، العداء ، الارادة ، الاستحقاق ، الخطأ وملكة التخيل » . واننا لنرى ان في ذلك محاولة أولى للتأمل ، ولكن لا ينبغي لنا البحث فيه عن التماسك والتناسق ، وعن الشمولية في التعيينات . صحيح ان ما هو جوهرى مشار إليه ، ولكنه معروض بدون نظام .

« ان الموضوع الثاني للمعرفة هو الجسم (1) » ، والثالث هو « اعضاء الاحساس » ، وفي مقدمتها خمسة اعضاء خارجية ، الشم ، الذوق ، البصر ،

(1) كولبرووك ، المرجع السابق ، ص 97 .

اللمس ، السمع ، وهذه ليست كما يقول اتباع مذهب السانكهيا من تفرعات
 الوحي ، وإنما هي شيء مادي ، مركب من عناصر ، هي الأرض ، الماء ، النار ،
 الهواء والأثير . ويقولون مثلاً : « ان الحديقة ليست عضو البصر ، ولا الأذن عضو
 السمع ، وإنما عضو البصر هو شعاع ضوئي ينطلق من بؤبؤ العين الى الشيء الذي
 يُرى . كذلك يوجد في جوف الأذن اثير ، ويتم بواسطة الاثير الوسيط اتصاله مع
 الشيء الذي يُسمع ، وهذا الاثير هو عضو السمع . وعادة لا يكون هذا الشعاع
 الضوئي مرئياً ، كما لا يكون نور الشمعة مرئياً في شمس الظهيرة . ولكن في ظروف
 خاصة ، يمكن ان نرى منها بارقة ، وهكذا تلمع عين الهر وحيوانات أخرى في
 الليل . إذن عضو البصر يتبرعفياً ، ومثلها يكون عضو السمع اثيرياً ، فان عضو
 الذوق يكون رطباً ، الخ . واننا لنجد عند افلاطون (١) التمثل نفسه والاشارة نفسها
 الواردة هنا بخصوص النظر . كذلك يمكننا ان نقارن ما كتبه السيد المستشار شولتز
 حول العين في دفاتر غوته المديفولوجية (٢) . ففيها كلام عن الفوسفور بوصفه
 عنصراً مادياً يشع ايضاً ، ونجد فيها تفسيرات هامة وشروحات حول هذا
 الموضوع . ويوجد عدد من امثلة الناس الذين يبصرون بواسطة ليلاً ، لكن هذه
 الظاهرة تستلزم ظروفاً خاصة .

II

ان « أعضاء الحس » تشكل الموضوع الثالث للمعرفة . ولقد تكلمنا عن
 الاعضاء الخارجية الخمسة ؛ اما السادس فهو عضو داخلي ، الادراك (الفكر
 mind) وهو يتطابق مع العنصر الحادي عشر عند اتباع مذهب سانكهيا .

انّ مواضيع الحواس « (الخارجية) ، الشم ، الذوق ، اللون ، اللمس ،
 والصوت » تشكل الموضوع الرابع للمعرفة .

. Timée، 45 (1)

(2) لا ريب ان المسألة متعلقة ببحث حول الظواهر الملونة من النسق الفيزيولوجي ، وهي تتناول
 بوجه خاص النظرة الفوسفورية كمصدر لهذه الظواهر في دفاتر غوته : حول علم الطبيعة
 عموماً ، 1823 ، ج II ، ص 20-38 . ولقد ظهر هذا الكتاب بدون اسم المؤلف .

« هنا ادخل سيزاف Cesave ، احد الشارحين ، مقولات كانادا » الذي تناول بمزيد من التفاصيل مواضيع الحواس : « هناك ستة : اولاً المادة التي تتضمن عدة مقولات فرعية : ويعدّد تسعة منها : الأرض ، الماء ، النور ، الهواء ، الأثير ، الزمان ، المكان ، النفس ، العقل » . - (Mind) .

ان العناصر الأساسية في « الجواهر المادية » هي عند كانادا « الذرات وتجمعاتها . انه يؤكد خلود الذرات » ويقدم تفاصيل حول طريقة اتحاد الذرات . ان اول ما يجب عليه دفع نفقات الاتحاد هو « غبار الاشعة الشمسية » .

واما المقولة الثانية عند كانادا فهي الصفة التي يعدّد اربعة وعشرين نوعاً منها :
 1° (اللون 2°) (الذوق 3°) (السمع 4°) (اللمس 5°) (العدد 6°) (الحجم 7°)
 (الفراة 8°) (الاجتماع 9°) (الانفصال 10°) (11°) (الأفضلية واللاحق ،
 12°) (الجاذبية) (الخفة ليست فئة محددة) 13° (السيولة ، 14°) (الزمن ، 15°)
 الصوت ، ثم تأتي الصفات الداخلية ، 16° (العقل ، 17 و 18°) (اللذة والألم ،
 19 و 20°) (الرغبة والعداء ، 21°) (الإراحة ، 22 و 23°) (الفضيلة والرذيلة ، 24°)
 الملكة العامة التي تتضمن ثلاثة انواع : السرعة ، المرونة والخيال .

ان العنصر الثالث في تقسيم كانادا هو الحركة (الفعل) ، والرابع هو المتحد (الإيلاف) ، الخامس هو الاختلاف ، والفئة السادسة الأخيرة هي الاتحاد . وهناك مفكرون يضيفون الى هذه المقولات الايجابية الستة مقولة سابعة هي النفسي او الحرمان . هذا هو الجانب الذي ترتديه الموضوعية عند الهنداكة (1) .

III

لكي نرجع الى تقسيم غوتاما ، يكون الموضوع القريب بعد مواضيع الحواس ، اذن الخامس هو نشاط العقل ، والسادس الروح (الفكر) والسابع النشاط عموماً علة كل تقدم زمني ، والثامن الاخطاء الناجمة عن هذا النشاط ، الاخطاء الأوهام ، والتاسع حال النفس (وضعها) بعد الموت ، والعاشر الانتقام (الثار ، الأذى) ، الحادي عشر الألم او القلق ، والثاني عشر او للموضوع الأخير هو التحرر من كل الشرور ، هو الخلاص . - ان هذا الاعتقاد تكتسبه النفس عندما تتعلم معرفة الحقيقة

(1) كولبروك : السابق ، ص 100-113 .

بفضل العلم القدسي ، وعندما نتمتع من الأهواء بمعرفة الشر المتحد مع المواضيع والأشياء ، وعندما نعرف نفسها بنفسها وتمثل جوهرها بكمال معرفة ذاتها . هذه هي مراتب المعرفة ودرجاتها التي تبلغها النفس بذاتها .

■ - ■

كانت النقطة الرئيسة الأولى هي البرهان ، والثانية ما كان يجب البرهان عليه ، الموضوع . ولقد اظهرنا ذلك منذ قليل . « وبعد البرهان والموضوع الواجب اثباته ، ينتقل غوتاما الى مقولات أخرى ، فيضعُ الشك في المرتبة الثالثة اي النظر من مختلف الزوايا الى الشيء الواحد » . والنقطة الرابعة هي « الدافع » والخامسة الثبات (الوفاق في النزاع) ، والسادسة هي البرهان الحقيقي في اربعة انواع (علم ، جزئي ، افتراضي و econcessu) ، والسابعة هي البرهان الشكلي او القياس التام الذي ليس هو بشيء آخر ، بالمعنى المحدد جداً ، سوى ما يسمى النيايا Nyaya . « انه يتألف من خمسة أطراف : 1° القضية ، 2° العقل ، 3° القضية العامة مع التدليل على الحالة (المرتبة) ؛ 4° التطبيق ، 5° القضية الأخيرة (ختام) » . ويتم العرض كما هو الحال عندنا تقريباً ، بدءاً من الكبرى فالصغرى والاستنتاج ، ومثال ذلك :

1° هذه الهضبة تشتعل

2° وبما انها تدخن

3° فإن ما يدخن يفترض النار ، مثل موقدة المطبخ .

4° والحال فإن الهضبة تشتعل الآن

5° اذن هي في النار .

■

ان ما يلزم الوصول اليه ، ان المطلوب ، هو ما جرى وضعه في البداية . سنبدأ بما هو عام : فهناك حيثما يوجد دخان ، يكون ثمة نار ؛ وهذه الهضبة تدخن ، اذن يوجد نارٌ في الداخل .

(1) كولبروك ، ص 113-114 .

III

ولكن عند المهادكة هذا ايضاً : يقول كولبروك : ان اتباع ميانزا يخفصون القياس الى ثلاثة اطراف . اما الى الثلاثة الأولى ، واما الى الثلاثة الأخيرة . وفي هذه الصورة الأخيرة يكون القياسُ منتظماً تماماً . ان القضية مع المرتبة هي الكبرى ، والتطبيق هو الصغرى ، ثم تأتي الخاتمة ، النتيجة .

III

ان النقطة الثامنة في تقسيم غوتاما تكمن في دفع الأمور الى الامتناع ، والثامنة هي الإثبات ، والعاشر حتى الثانية عشرة تشير إلى طرق السجل إما ليكون المرء على حق ، وإما ليجد الحقيقة ، والثالثة عشرة هي المماثلة المنطقية ، والرابعة عشرة هي تفسير خاطيء مقصود ، والخامسة عشرة هي اجابة فارغة او رد يناقض نفسه ، ولا يورد اقل من 24 نوعاً . ان السادسة عشرة ، الأخيرة التي يشير اليها غوتاما في مقولاته ، هي الاستنتاج الخاطيء (الاستنتاج المفقود ، الناقص) مع 22 مثلاً (1) .

III

ربما يكفي هذا لتبيان مدى دخول المهادكة في تفاصيل الاشكال المنطقية . لقد بلغوا في هذا النوع مبلغاً كبيراً من التطور لا نجد افضل منه في ابحاثنا حول علم النفس التجريبي .

II

يمكن لهذه المقومات الخاصة بالفلسفة الهندوكية ان تكفيها ، ولكن قبل الانتقال الى العالم اليوناني ، سنقدم خلاصة موجزة عن الافكار الاساسية في هذه الفلسفة .

IV

اننا نلاحظ لدى المهادكة مستوىً رفيعاً للعقلانية ، الفكرانية ، التي تتحرر من كل ما هو حسي وتناقضي مع الأحلام وحياة المنود العذبة كزهره ، وايضاً كل ما هو متناقض مع تنافر ديانتهن وبربريتهما . صحيح اننا لفتنا الأنظار الى وجود اشكال بسيطة في الدين الهندي ، مثل خدمة الشمس والنور ، ولكن هذا ينتمي ايضاً الى الطبيعة الخارجية . ان ما رأيانه يقوم على الفكر . وان العنصر الطبيعي ملحوظ فيه ايضاً لكنه ملحوظ فقط كمنطلق حابر . انه ليس موضوعاً جانبياً في الفكرة . وان دراسته ليست من التنظير ، بحيث لا ينبغي لنا الكلام عن نوع من فلسفة الطبيعة الى جانب علوم اخرى . وبوجه علم يمزى تعيين للعقول الى كل واقع ، بحيث تكون غاية الفرد ، وهو يتأمل في

(1) كولبروك ، ص 114-118 .

الواقع ، هي اعادة خلق هذا الواقع ، وبهذه الغاية يبدأ مجتهداً بغض الطرف عن كل ما هو طبيعي . إذن الوضع هو التالي : لا تتخذ الطبيعة الا منطلقاً ، وهذا يتلشى كلما تقدّمنا نحو الغاية وهي كمال الروح . هذا هو تحريك الوعي بذاته ، وهذا هو القضاء على الوعي المعتبر كوعي توكيدي ايضاً . والتوكيد هذا مجرد ايضاً . فيقال عادة أن العدم في الديانة البوذية هو النقطة العليا . هذه حالة لا وجود كل شيء . والخلاف بين الانا والعالم تلاشى . فهذه سمة اساسية في فلسفة الهند . - ان مسيرة الفكر تتطابق مع ما يكون غاية الدين . ومهما تكن سامية وجليلة هذه الوجهة ، فإن المطلق ، للمجرد الكلي هما ارفع الموجودات ، وغاية الفرد هي بلوغه هذا التجريد . فالمجرد هو ما لا تعين له . إذن لا تتضمن النقطة العليا اي تعين بذاتها ، فهي العدم . وبقدر ما يمكننا الكلام عن المفهوم لدى الهانداكة فإنه لا يتضمن بذاته اية حكمة ، فهو ليس ما يُعَيَّن ذاته بذاته . والحال ، بالنسبة الى المفهوم يُعتبر الفكر هو الذي يتعَيَّن بذاته - الفكر الذي يكون في الوقت نفسه مقياساً بذاته . فلا يوجد عند الهانداكة سوى صعود من المتناهي الى اللامتناهي بحيث ان العقل ، المفهوم لا يشع في للمتناهي . وهذا ما رايناه ونحن ندرسُ العوالم الثلاثة او الاربعة .

ان تفسير هذه العوالم لا يسمح بايجاد مفهوم فيها ؛ فهي عوالم خالجية بالنسبة الى بعضها البعض ، منفصلة ، بلا رباط . ان النقطة العليا هي تجريد اللامتناهي ، ازدياد المتناهي . وهذا هو الامر المعطى اليوم كانه لا متناه . فالعقل هو اللامتناهي ، ولكن طالما ان هذا اللامتناهي يتعَيَّن ذاتياً . يتعَيَّن في ذاته في سبيل المتناهي حتى يكون العقلاني معروفاً في العالم . ونرى في الديانات الشرقية الاخرى ان النور الخالص مثلاً يعني في آنٍ النور الطبيعي ووضوح الروح ، والخير من ضمنه ايضاً . ويعارض هذا النور الشر والباطل . والحال فإن هذا التعارض بين الخير والشر ما هو الا تجريد ، فهو ليس بذاته مقياساً . ومفهوماً . فمن جهة يبلو هذا التعارض في صورة دينية فقط ، لكنه عندما يظهر في الفلسفة يكون اكثر تأخراً . والخلاصة ليس علينا الكلام عن دين الفرس ولا عن الديانات الاخرى في الشرق . فلهم بخصوص القضايا الفلسفية هو ان نعرف ما اذا كانت قائمة في صورة دينية ام في صورة افكار . لهذا يجب علينا ان نتجنب دهاناتٍ اخرى لا يرتدي فيها الفكر طابعاً فكرياً .

II

راينا أن الخشوع عند الهانداكة ، خشوع النفس في ذاتها ، وصعودها نحو الحرية ، الشمولية ، وان الفكر الذي يتكون لاجل ذاته انما هو الغاية الأخيرة والقضية الكبرى . ان هذا التجريد للطبيعة إن هذه النفس التي تشكل لذاتها هي إذن الغاية الكبرى للفلسفة الهندية . وبإمكاننا ان ندعو ذلك جوهرانية فكرية ، ولكنها ليست جوهرانية بالمعنى الذي يكون فيه العنصر المادي مدعواً جوهرأ ايضاً .

ان الغاية الرئيسة ليست وحدة الروح مع الطبيعة ، المادة ؛ فقد رأينا عند المناذكة عكس ذلك تماماً . فالروح يصعد نحو ذاته ؛ فيشاهد الطبيعة ، ولكن هذا الامر ما هو الا وسيلة لانعتاق الروح وتمرين للفكر الذي تكون غايته وجود الروح لذاته . اذن يجب ان نسعي هذه الجوهريانية بأنها فكرية ؛ فهي هدف المناذكة ، وهذه الجوهريانية الفكرية هي في الفلسفة عموماً البداية الأساسية والمركز الرئيسي في آن . وهذه المثالية لا تعتمد الطبيعة ولا المادة ولا ذاتية الانسان الخاصة ، بل تعتمد الفكر لذاته كأساس للحقيقة .

اذن الروح موجود هنا لاجل ذاته ، ولكنه موجود بطريقة مجردة تماماً في بادئ الامر ؛ وبالتالي يمكننا ان نسمي الفكرة الشرقية حَدْساً ؛ فهي تكمن أساساً في هذا الحدس الكلي لانها في تجريدتها تكون لطيفة ، متاهية مع ذاتها ، جامدة بالنسبة الى ذاتها (ومن ثم تكون ناقصة) . والحال ، من المهم بالنسبة الى الفلسفة التوصل الى ذلك . ويسود في الفكر الأوروبي شيء يختلف تماماً : انه نقيض هذا الحدس الجوهري عند الشرقيين اي الذاتية المفكرة . فهذه عظيمة القدر عندنا . فللهم لدينا هو ان يكون الانا هو الذي يريد ، وهو الذي يعرف ، ويؤمن ، ويعلم ، ويتصرف حسب الدواعي والاسباب والاهداف التي انشأها . هذه هي الذاتية الأوروبية التي تنسب لها ، حتى في الدين ، قيمة لا متناهية . ان الطرف النقيض هو الجوهريانية الفكرية ، فهنا تتلاشى كل ذاتية الانا ، كل خصوصية ، كل عبثية ذاتية ، فتغدو كل موضوعية باطلة في نظرها ، فالموضوعية لا حقيقة لها ، ولا قيمة لها الا حسب مزاجي . ولا ريب ان هذه العبثية الذاتية تنتشر في الكلي ، الجوهري ، وتكون لها افكارها واسبابها ، وتأملاتها في هذا الموضوع : لكنها لا تتوقف الا على خصوصية الفرد . ان الحقيقة في ذاتها ولذاتها ، ان تعينيات الواجب العامة ، تعينيات الحق انما تنخفض كلياً الى هذا العامل الذاتي ؛ ويتعبّر آخر تعتبر تعينيات معلومة ، فلا يُسلم بها . ولا بد للامر من أن يكون كذلك لأنني أريده وافتكر به على هذا النحو ، وبالتالي فان ما يبقى وحده انما هو العبث الذاتي . اذن من المهم بالنسبة الى هذا الادراك الأوروبي تغليب جوهريانية الشرقيين واغراق هذه العبث فيها مع كل عقله وذكاؤه . - هذا ما يجب استخدامه كنموذج في هذا المستوى ؛ وانما يجب بعد ذلك أن

نلاحظ نواقصه .

ان عيب الجوهرانية الفكرية يكمن في كونها تقلّم كفاية للذات ، كنهاية لا ينبغي تحقيقها إلا في سبيل خلاص الفرد ، فلا تظهر على هذا النحو الا كحالة ذاتية فحسب . اذن ، الموضوعية بوجوه علم غائبة عنها . وطالما أن الفكرانية ما تزال جوهرية ، اذن فان الموضوعية بذاتها ليست الا موضوعية مجردة تماماً ، فهي تقتصر إلى الشكل ، الى موضوعية الشكل (١) ، الشرط الاساسي المطلوب في الجوهرانية . وان الجوهرانية الفكرية ، طالما انها تبقى في التجريد ، او الفكرانية الجوهرية ، فليس لها لكي توجد سوى النفس الذاتية التي تهدف فقط الى الهرب في الحجرد ، اللامتعين . كذلك عندما تستطيع العيشية الذاتية والقوة الذاتية في الذاتية الأوروبية ان تكون العنصر الثابت بحيث يضيع كل شيء فيها ، كذلك يتلاشى عند الشرقي كل شيء تلاشياً كاملاً في الفكرانية الجوهرية التي لا تتضمن أيّاً تعين ، والتي تكون فارغة . انها تقتصر الى الموضوعية التي تتشكل بذاتها ومن المهم ان يثبت هذا التعين من هذه التربة - الشكل اللامتناهي الذي يكون ما نسميه الفكر الذي يتعين بذاته . اذن الفكر هو فكري اولاً ، هو نفسي ، الانا العاقل ؛ ان هذا ذاتي وضروري لانه ينبغي لأننا ان يشارك فيه . ومن ثم يكون الفكر هو الكل ايضاً الذي يتضمن الجوهرانية الفكرية ؛ وهو ثالثاً الفعالية التكوينية ، مبدأ التعين . وهكذا نتوصل الى نوع آخر من الموضوعية الذي يكون بذاته شكلاً لا متناهياً . ان الفكر هو الميدان الحقيقي الذي يجب إعداده ، الذي يتعين ذاتياً ، متخلياً عن مكانته للمضمون الخاص ، تاركاً اياه يتصرف ، ويحفظه في ذاته .

ان الخاص في الحدس الشرقي لا يقوم بغير العبت ، فهو موجّه نحو الضياع والخسران ؛ ولكن الخاص في الفكر الأوروبي يمكنه ان يحافظ على مكانته . اما عند الهنادكة فمصييره العبور . ولكن ميدان الفكر تكويني ، وبامكان الخاص ان يضرب جنوره فيه ، وان يثبت فيه ؛ انه الادراك الأوروبي الصعب . ان الافكار الشرقية تفقد في ضربه ، في تحريبه . كذلك تبقى تعيينات الادراك رخوة ايضاً في ميدان

(1) a. t. II : شكل الموضوعية .

الفكر ، فليست هذه التعيينات سوى لحظات في كل المنظومة ، غير قائمة بذاتها . اذن من المفيد ان يصبح الفكر الميدان الذي يتنامى ويحتفظ بما هو خاص . كذلك نجد لدى الهنداكة تعيينات خاصة ، مضامين خاصة ، كالارض مثلاً والماء والهواء النخ . والادراك والحكم العقلي والوحي والعقل ، والوعي والحواس النخ . الذي يجري النظر فيها تلو بعضها البعض ، لكن هذا الفحص هو فحص جامد اطلاقاً ، بدون افكار ، متنافر ، غير مبرمج ، لان هذه التعينات تكون فوق الوحدة او خارجها . ولا يمكن للجوهر الا ان يكون موضوعاً حديسياً ، اذ هو عالم آخر بالنسبة الى المعرفة المتعينة . الا ان ما هو تحت ، وما يجب النظر فيه ، يظل جامداً وفقيراً ، وفي هذه الحالة لا يكون للفحص سوى الشكل الرديء للاستدلال ، للتقرير العقلي ، للاستنتاج عند المدرسين . والحال من الممكن في مضمار الفكر ان يعلن المرء حقه في الفردية ايضاً ؛ ويمكن اعتباره لحظة من لحظات النظام بأسره ، لحظة ينظر اليها بطريقة عقلانية ، كما يمكنه من جهة ثانية ان يكون متضمناً في المجموع ايضاً . والحال ليس كذلك عند الهنداكة ؛ ان الفكرة ليست موضوعية ، لهذا فإن المواضيع لا تكون في الفكر . فمثلاً عندما يلزم ان تكون الطبيعة مجرد وسيلة بالنسبة الى النفس ، سوى مناسبة للخشوع والاعتق ، فإن مضمونها لا يكون موضوعاً لذاته ؛ واكثر من ذلك ، ان ما هو موضوعي خارجي ، كالماء والنار النخ . لا يعتبر في نطاق الفكرة ، ولا يكون متضمناً فيها .

هنا تبرز المكانة الرفيعة للفلسفة الهندوكية ، ويظهر من جهة ثانية ما فيها من ثغرات ونواقص . فللمجال الفكري الموضوعي حقاً انما هو الحرية الحقيقية للذات . ان الفكرة هي الكل عموماً ، ومجال الجوهر ؛ ولكن بينما انا أفكر ، يكون الفكر ذاتياً ايضاً . اذن هي فكرة تعتبر بذاتها عامة ، وتعتبر فكرتي انا في الوقت نفسه ، ان الموجود كذات حرة . هكذا يكون للكلي وجوداً مباشراً ، فهو موجود مثلي ، وللفكر الذاتي وجوداً كلياً . انه ليس غاية ، ليس حالة يجب تحقيقها فحسب ، بل هو وجود راهن . وانني حين ادرك نفسي انما ادركني حراً وكلياً ، وهكذا يتحقق حضور الكلي بالذات .

وعليه فإن هذا التعيين هو الذي نجده في العالم اليوناني والذي سيكون موضوع

بحثنا في دراسات لاحقة . ان الكلي يمثل أولاً ببساطة شديدة ، ويتعارضُ مع العالم الحسي ، لكنه يتحوّل ميداناً مشتركاً للعالم الحسي ولما هو كائن بذاته ، والحال فإن هذا ليس بعالمٍ آخر ، وإنما هو كلية الحضور ؛ وهذا الحضور يعتبرُ كأنه موجودٌ في ما هو كائن بذاته ، اي ان ما هو كليُّ بذاته إنما هو حقيقة المواضيع ، الاشياء .

هذا هو اساس الفلسفة اليونانية . وان ما عرضناه حتى الآن ليس في حقيقة الأمر سوى مدخل الى هذه الفلسفة .

IV

ملحق المدخل

I

ورقة خاصة بالمدخل بخط هيغل مكتبة جامعة هارفرد، VTC (161)

ا) ان تاريخ الفلسفة هو شيء علمي ؛ - وان مجرد جمع المعلومات والمعارف لا يشكلُ علماً .

ب) يتبع - العقل .

ان الاعتماد في العقل بقدر ما يبدو ذلك غرضياً - لقد كان مجرى العالم ، سيرُهُ عقلانياً .

ج) هناك مسألة (1) بالامكان طرحها بهذا الصدد ، وهي كيف يحدث ان الظاهرة التاريخية للفلسفة

د) الانسان الحساس - الحيوان - هو مباشرة ، فوراً ، ما هو عليه تماماً .

انه ليس مثلاً في بناية التاريخ الانساني - وعي مطلق - فكرة فلسفة تامة في بدء الجنس البشري .

هـ - البداية

أأ) هي ما يكون بالغ الفقر ، شديد التجريد .

(1) . في الهامش : يُرد عليها - يتبع .

ب ب) تستمر الماهية ذاتها ، فلا شيء جديداً - او ان ما هو قديمٌ يكونُ حاضراً . ويكون شكل التعيين الملموس ماضياً .

ج ج) تنمة الفلسفة ، الأكثر تعيناً - ومعنى الاختلاف انه لا يمكنه الا أن يزداد تعيناً في الفلسفة - انه خلاف متعين في نسقه .

و) ليس ماضياً ؛ في وقت لاحق تبرز الكلية الاشد تعيناً - كتاريخ ولا تاريخ .

ز) لكن بعد ذلك لكل زمان فلسفته - يقظة الفلسفة - امتدادها - تطبيق طبقة تابعة .

ح) يجب ان نعلم اي اشباع نجده في درس الفلسفة القديمة ، وما يجب امله حين ندرس هذه المذاهب الفلسفية .

ط) تهافت الفلسفات - الاختلاف - التخفي فيما بعد .

علاقة تاريخ الفلسفة بالتواريخ الأخرى

أ) في الزمان

ب) حين نعتبر التعيين الملموس للتعاقب - ليس كتواصل ، الأمر الذي يكون زمنياً ، وانما :

1) الطبيعة كما هي - تغيرٌ ، تكرار - والروح من حيث ان وجوده فعله ، موضوعه ؛ الزمان عموماً - في كل وعي خاص - تطور الفلسفة ذاتها - لكن الروح ليس فقط هذا التجريد للوعي الفردي ، للذات ، وانما هو

2) الروح - المفكر - الروح الكلي - الروح العيني الكلي .

ان هذه الكلية العينية تتضمن كافة النماذج المتطورة ، الملموسة كما هو الروح وكما يصبح موضوعاً لذاته . وهكذا يرتدي تاريخ الفلسفة هذا الشكل الذي

[يرافقه] منذ الوف [السنين] .

في الدين :

- 1 (الوعي العقلي للجوهر المطلق - ومذاهب فلسفية في داخله
- 2 (علاقات متخيلة - التباس ما كان يفترض ان تكون له دلالة معينة او ما ينتمي الى هذا الشكل فحسب .
- 3 (شكل الحدوث الممكن - الحوادث الخارجية - في الواقع الحسي المباشر .
- 4 (الدين المسيحي نفسه مبدؤه لحظة الظهور - عدم الفصل - وهذه بالذات فكرة أرفع وأكمل .

(أ) مواضيع عامة ، ب) - المفكر بالموضوع - ليس تفكيراً كافياً بعد ، فنجد افكاراً في الدين أيضاً - الله واحد - الله هو الذاتية - ، التمثل بأن الواحد ، الجوهر المطلق يكون بدون صورة - ج) لكن هذا الكلي ، من حيث هو كلي ، هو الجوهر المطلق - وان هذه الحقيقة هي مادة كل ما هو خاص ، الخاص بكليته .

اثنان دائماً . (أ) تمثل الله - (ب) مسلمة - تعيين عام - ملازم لها .

التصليات الهندوكية - تجريد الف سنة ؛ ليس لدينا وقت مقابل . - تعارض كلي - زرداشت - ليس عندنا وقت لذلك - افكار جميلة - العهد القديم والجديد - هناك ما هو اجل [من الاناشيد] : « ابحثوا أولاً عن الملكوت وعدله » - « دعوا الموتى يدفنون موتاهم واتبعوني ! » .

وما هو اعم واشمل في مضمونه .

(أ) موضوعات عامة - مضمون - في كل ديانة - اليونان ، جويتر - القدر .

(ب) المتعين شيمة الكلي ، فهو لهذا السبب مروي ، فكري - العام ، فكري - البراهما - (الله واحد) - ونظري .

ولكن الفكر - العام ، الفكري - من حيث هو مسلمة .

ان الله واحد - فهو هذا وذاك - ذو اسماء لا تنتهي .

انه ملازم لذلك - ليس حراً في ذاته بعد .

مثل العام - يضاف الى ذلك عدة علاقات .

أ) مسلمة - عدة تعيينات خاصة كثيرة .

ب ب) عموميات - ويضاف الى ذلك عفويات لا متناهية - الكسل - الكلية الذاتية - . الفكر ، التصلبات الهندوكية - السلطة المطلق - ولكن في غلاف بربري كهذا ، غاية خاصة ، البراهما يخلق .

التفكير بهذه الفاعلية يظل مجرداً أيضاً .

ج ج) ارمزد واهريمان - تعيينات عامة للتعارض .

في ب ب) تجريد - الكلي لاجل ذاته .

في ج ج) تعميم ما هو خاص ، ولكن ليس في شكل العمومية - ان كل غنى الأرض مجتمع في هذا التعارض .

مدخل وفقاً لمحاضرات هيغل (1829- 1830)

(الساعة الأولى)

استهلال

لا نعتبر تاريخ الفلسفة كشيء ثابت ، مستقر بل كشيء متحرك . وينبغي علينا ان نذكر افعالاً واسفاراً واكتشافات ، وان نسرد قصة الاستحواذ على الملكوت العقلي .- ففي العلم لنا شأن مع ملكوت الفكر ؛ لكن الملاحظة الأخرى الواجب تسجيلها هي ان كل تحرك بشري يكون بشرياً من حيث هو فكري ، نتاج الفكر ، وبقدر ما يكون اصله ومنطلقه الفكر ويكون الفكر فاعلاً فيه . وعندما قيل إن الانسان يتميز عن الحيوان بالفكر ، فان معناه ان كل ما هو بشري ، كل ما هو من الانسان يستمد من الفكر ومقيم فيه ، فالعلم والدين والدولة والحق والفن الخ . كل هذا ليس ملكاً للحيوان ، بل هو ملك للانسان المفكر في جوهره ، ان ملكة الانسان لا تُبنى الا في مجال الفكر في ميدان الفكر . وعلى الرغم من توقف كل الانسان على الفكر ، ومهما تكن الفكرة الدينية ، الحساسة ، الدستور ، الحق والدولة ضاربة جذورها في الفكر ، فان جميع هذه التكوينات لا تدخل في نطاق الفلسفة .

ولكي نشرح باي شرط يكون الفكر منتسباً الى الفلسفة لا بد لنا من اجراء تفريق وممايزة ؛ فلا مناص لنا من التساؤل عما اذا كان الصميم الذي ينتسب الى الروح يضرب جذوره في الفكر ، وعما اذا كان قد ضيع في شكل فكري . ومهما توجب الشعور بالمادة الدينية ، فإنها مع ذلك تضرب جذورها في الفكر ، الا ان هذه المادة تتجلى في شكل الشعور ، الشعور الاخلاقي ، التمثل الديني ، الخ . كذلك هو الحال بالنسبة الى مادة العلوم الخاصة ، فهي موضع عبور للفكر ، والفكر هو

عنصرها الفعل ؛ لكن هذه المادة لا تظهر بعد في صورة فكرية او ان الفكر بالمعنى الدقيق ليس حراً فيها بعد ، وليس خالصاً ، نقياً . ان قضية الفلسفة هي الفكر المحض ، الحر ، وإرصاد الفكر ، تثبيتته خارج العيني المأثي ؛ اذن الفكر الحر هو موضوعه . ولا ريب نستطيع القول ان في الدين توجهات فلسفية ، وكذلك بالنسبة الى ميثولوجية الأقدمين ؛ فحتى اذا سلّمنا جدلاً بذلك ، فإن الفكر لم يثبت فيها بعد في صورته الفكرية . فما يزال المضمون ماثلاً في طريقة التخيل ، وهذا ليس بالفكر الخالص بعد . ان ما يميز الدين المسيحي هو كونه متعلقاً بشخص ؛ وهذا يخص التمثل ، انه تاريخي ؛ يضاف الى ذلك انه يشتمل على تشكيلات حدسية ؛ وبطريقة عامة ، ان ما وجد في الزمان والمكان يجب ان يدرك في المضمون . وان مادة من هذا النوع ، على الرغم من كونها معقولة في ذاتها ، فلانها لم تظهر بعد في صورة فكرية . ان الفلسفة لا تهتم إلا بالفكر بالمعنى الدقيق .- وان العلم ، الذي يتضمن مادته الثابتة في صورة فكرية ، انما هو الفلسفة . وما هذا الا تعارضاً في الشكل ، اذ ان المادة لا تمثل اختلافاً وبقاً . سنعود الى هذا الاختلاف بوجه خاص عندما ستطرح مسألة بداية الفلسفة .

ان ما ينبغي علينا النظر به في تاريخ الفلسفة انما هي الأفكار في صورة افكار ؛ والحال فلانها افكار متعينة ، مليئة بالعاني . وربما يكون معناها رديشاً ، ولكن لا مناصر له من الوجود فيها أولاً . وترتدي الأنواع في التاريخ الطبيعي سمة عامة ، لكن هذه السمة ليس فيها سوى شكل ؛ فالمضمون مختلف ، فهذا حيوان او نبتة كل على حدة . والحال ، في الفلسفة لا يتميز المضمون عن الشكل ؛ ولا ينبغي لنا السعي لجعله نوعاً . فليس موضوع الفلسفة الاساسي هو العنصر الشكلي ، الصوري ، الشكل المحض للفكر ، ولكن يجب ان يكون المضمون ملازماً للفكر ذاته . اننا نجدنا امام افكار غنية بالمادة في الفلسفة . فهي الله ، الطبيعة ، النفس ، الروح ؛ وهذا كله يشكل مادة بذاتها ، ان الله واحد في الروح ، واننا لنتمثله ، نتصوره ، حقاً ؛ الامر الذي يعني عدم تصويره كما يجب . واذا تناولنا الطبيعة كفلاسفة ، سنعمل على فهمها ، ومعرفة داخلها ، وليس الجانب الحسي الذي يغطيها ، والداخل هي القوانين هذا هو الامر الجوهرى . ان العلم يكمن في تحويل

الجوهر فكرياً ، بحيث ان هذه القوانين لا تكون خيالات فارغة ، وإنما تكون هي الحقيقة ، الواقع .- انها عندئذ افكار ذات امتلاء عظيم يجب علينا تناولها ، اعني انها افكار يكون المضمون فيها تعيينات الفكر (من نتاج الفكر نفسه . وهذا الجوهر هو الذي نسميه العقل عموماً - المتلئ بذاته ولذاته . انه يستمد اصله من اللوحوس ، ليس فقط من الفكر الذاتي (بقدر ما تتمثل الفكر في الوعي) ، وإنما في الفكر بوجه عام ، في الكلمة الالهية .- ان موضوعنا هو العقل في صورة الفكر ، العقل المفكر .

اذا نظرنا الى الامر بوجه عام ، نكون بالتالي قد عرضنا بأن موضوعنا هو تاريخ العقل الذي يتجلى في صورة الفكر . اذن موضوعنا في تاريخ الفلسفة هو العقلاني . الفكر ، العقل الذي يعقل كشيء له تاريخه ، نعني كشيء تجلّ في الزمان ، وتعرض لتحولات عدة ، وترك وراءه كثيراً من الحوادث والافعال - سلسلة من تكونات العقل المفكر . ان هذا يبدو في ذاته متضمناً لتناقض مباشر . فالعقل ، الفكر المتعين هو فكر خالد ، انه العلامة الخالدة للحقيقة ؛ هناك يسود صمت ابدى ، هدوء دائم : ولقد كان ذلك وهو كائن وسيبقى ، ولن يتبدل : ومع ذلك فهناك تاريخ للعقل المفكر ؛ وان ما حدث وما يظهر هو ان كمية عظيمة من تلك الافكار حول العقلاني ، ان كمية من العقول التي تفكر قد تحققت .

ان ما يدهشنا عندما نتناول تاريخ الفلسفة هو هذه الوفرة في الفلسفات . والحال لا ينبغي وجود اكثر من فلسفة واحدة ، العلم الفكري للعقلاني . فهذه الوفرة هي الموضوع المحبب لدى اولئك الذين ينكرون الفلسفة او يتجاهلونها . فمن كثرة وجود الفلسفات يستخلصون انه لا توجد فلسفة البتة . كما يقال أيضاً انه لا يمكن معرفة الحقيقة اي انه لا يمكن الوصول الى وعي العقل . وهكذا يبرهن بشكل قاطع ونهائي على ان المعرفة هي لا شيء . واولئك الذين يفترضون ان الفلسفة غير موجودة او الذين يقولون انه لا يمكن ان نعرف الحقيقة إنما يتصرفون تصرفاً سحرياً الى حد ما . فعندما تلفظ كلمة معرفة ، يولّون ظهورهم ، كما لو ان القضية قد حسمت . ومن المعتقد ان الذي يفكر على هذا النحو ليس في مستوى عصره . ومثال ذلك ان كلمة معرفة تعامل كشيء من السحر . ولكن المعرفة لا تعني شيئاً آخر سوى العلم ،

وتعقل شيء ما . فأننا لا نستطيع الاعتقاد في شيء ما لا افهم طبيعته وضرورته فهماً صحيحاً . وعندما اعتقدُ في شيء ما فأنني اعرفه بشكل مؤكد (او تقريباً) - اما اولئك القائلون بعدم امكان معرفة الحقيقة ، عدم معرفة شيء منها ، فانهم يستندون بوجود خاص على العدد الكبير من الفلسفات ، وهم يتقبلون تاريخ الفلسفة بالترحيب لانهم يعتقدون انهم يبرهنون بواسطته على ان العقل الذي يفكر لم يتوصل إلا لمغامرات واطغاء . فيقولون ان العقل المفكر لم يقم بغير الضلال والضياح هنا وهناك ، دون ان يكتشف ملكوت الفكر ، فما من طريق تؤدي الى الحقيقة . ويضيفون لا يوجد كثير من الاضاليل الا لانه لا يمكن التعرف الى الحق والحقيقة . ان تاريخ الفلسفة يمثل فقط مشاهد من المحاولات البائسة والفاشلة لبلوغ الحقيقة ، انه ميدان حرب لا يمكن ان نجد فيه سوى الجثث .

ان العقل واحد ، وكذلك فان ادراك العقل المفكر لا يمكنه الا ان يكون شيئاً واحداً ، وهكذا لا توجد سوى فلسفة ؛ ومع ذلك فهناك فلسفات عديدة : فلنشرح هذا التعارض . يجب لهذه الغاية النظر في التمثلات التي لا يمكن البرهان عليها هنا ، والتي ينبغي ان نحيط بها . - هكذا سيكون لدينا مدخل الى علاقة الفلسفات المتعددة بالفلسفة الوحيدة - والهدف الآخر هو الرابط الذي يربط تاريخ الفلسفة بتاريخ العلوم الأخرى ؛ واذا ذكرت الاعداد والعصور التي تنامت الفلسفة خلالها ، فهناك رابطٌ بينها وبين شعوب عظيمة ؛ وسرى الفلسفة تنتقل من شعب الى شعب . وسيتوجب علينا ان نرى الآراء العامة التي تحدّد الرابط الذي يجمعها بتاريخ أخرى ، مثل تاريخ الفن ، التاريخ السياسي للشعوب ، الخ . ان الروح الذي ينشأ الوحدة انما يشك مسبقاً ويسعى الى اجلاء حقيقته ، فيما انه ليس بدون صلة مع اشكال الدين والدستور والدولة والفن ، كذلك فإنه لا يخلو من صلة بالفلسفة أيضاً . - وفي المقام الثالث سيتوجب ان نرى في اي نقطة سنستطيع تحديد بدايات الفلسفة . بهذا يتعلّق تقسيم ليس خارجياً فقط . وسيتوجب علينا ان نشير بأي طريقة تأسست شتى الفلسفات على المفهوم . وبما ان تاريخ الفلسفة هو تاريخ العقل المفكر ، وبما ان الاعتقاد موجود ، وإن مجرى التاريخ كان متطابقاً مع العقل ، واذا كنا . فضلاً عن ذلك ، نؤمن بالرحمن ، واذا كان يجب علينا التسليم

بان التاريخ لم يحدث بدونهُ ، سيتوجب علينا أيضاً القول بأننا لسنا أمام سلسلة من الأفكار المنسوبة الى المصادفة . ففي التقسيم لا مناص اذن من تبيان ضرورة التسلسل .. رابعاً سنقول بعض كلمات حول البيبلوغرافيا . زد على ذلك ان موضوعنا هو الفلسفة ، وليس تاريخ الفلسفة إطلاقاً ولا نشر معتقداتهم . فهذا جزء من الشرط ، الوضع الخارجي .

الباب الأول

من المدخل

علاقة الفلسفات المتعددة بالفلسفة الوحيدة

يلزمُ أولاً ان نمثل كيف حدث ان العقل المفكر كان له تاريخهُ ؛ واننا لا نستطيع هنا تعميق المفهوم ، الوجهة المنطقية ؛ وانما علينا فقط البحث والسعي لتكوين فكرة عن ذلك ؛ وهي لن تكون سوى فكرة مؤقتة وتمهيدية . ويلزم ثانياً ان يقدم هذا التمثل حججه واسانيده قياساً على ما يجب ان يقدمه لنا تاريخ الفلسفة بالذات . إنه اذن يكتفُ بطريقة عامة ما جاء مفصلاً في تاريخ الفلسفة .

[الساعة الثانية]

بينما يتبلى تاريخُ الفلسفة كسلسلة من الظواهر الناجمة عن المصادفة ، التي يطردُ بعضها بعضاً ، فان الموضوع الذي ندرسه يكمن في الفعلية ، الأفعال ، تاريخ العقل الذي يفكر ووعيه لذاته في صورة الفكر المحض .. ان النقطة الأولى هي ان وعي العقل الذي يفكر هو ما يكون في الجوهر اولاً . ما يكون العنصر الأول ؛

والثانية هي ان هذا الوعي لم يكتمل فجأة ، وإنما ينبغي عليه ان يتموضع ، ان يظهر ويحدث . وبإمكاننا ان نفهم هذا الانتاج العفوي في العبارة العامة للتطور وان نقول : ان العقل الذي يفكر ، الذي يكتنه ذاته في صورة فكرية ، يجعل من نفسه ما هو عليه ، ويتطور . إن هذا التطور هو فكرة بسيطة يجب ان نحافظ عليها . فهناك في الواقع أمران : 1 °) ان العقل الذي يفكر لا بد له من التطور : 2 °) ان ماهية التطور : هي ان ما يوجد في التطور . منقولاً الى الفلسفة ، هو انه ينبغي ان يوجد في الفلسفة سلسلة من الظواهر . واننا لن نزيد في اللاحاح هنا على واقع ان الروح الذي يفكر يجب ان يتطور .

يجب ان تتطور البذرة ، وكذلك يجب ان ينمو ما هو معقول في الروح ؛ فالطفل عاقل وليس عاقلاً ، لان فيه استعداداً للعقل ، لكنه لم يتموضع بعد . وان ما هو غير عضوي ، ميت ، لا يتطور . فلا مناص للذي يعيش من ان يحقق ما هو في ذاته . يجب ان يحقق الروح في الخارج أولاً ، يجب ان يخرج من ذاته ، وان يجعل من ذاته موضوعاً حتى يعي ذاته (über sich) : هذا هو التعريف العام للتطور .

ومن ثم يجب ان نلاحظ ان هذا التطور متكوّن من سلسلة درجات ؛ ويقدم لنا الانسان مثلاً على ذلك : فهو يكون طفلاً ، ثم ولداً ، فتياً ، رجلاً ، كهلاً ؛ كذلك هو الحال بالنسبة الى النبتة ، ففي البذرة يتعين شكل النبتة وزهرها ، الخ . لكن هذه العناصر تتراتب وتتسلسل . ان الظهور يشتمل على سلسلة من المراتب ، الدرجات الضرورية . فلا يمكن ان يكون هناك ثمرة بدون خلق درجات سابقة . وعلينا بمقتضى هذا المائل ان نتمثل نمو الروح ، نمو العقل المفكر حتى يصل الى الوعي ذاته . وموضوع تاريخ الفلسفة هو هذا التطور الفطري للروح ؛ فهذا التطور يمر في درجات ؛ وتكون كل درجة ضرورية ، وشرطاً للدرجة التالية . عندئذ تطرأ لحظة سلبية ، تعين سلبى . ان للنبتة الخارجة من الأرض جذعاً وأوراقاً ؛ هذا هو شكلها ، وجودها هنا (Dasein)؛ ثم تتنامى الأغصان والفروع ، وهذا هو شيء آخر وله شكل آخر يختلف من الجذع ؛ فالجذع هو على

نحو ما خط منقسم إلى عدة خطوط أخرى ويتخطى نفسه هكذا ؛ ثم تظهر البراعم التي تلدها الأزهار ؛ ويمكن للأزهار ان تكون بالتام هي التي تهتما وتقيدنا ؛ فنستمتع بها ، وهذا بالنسبة اليها هي غاية المنتهى ، ولكنها ليست كذلك الى النبتة ؛ فلا بد للزهرة من السقوط ، من الرمي والاهمال : هذه هي اللحظة السلبية . والان تنمي النبتة الثمرة . وبذلك نحصل على سلسلة من الدرجات التي يتخطى وينكر كل منها ، دون ان يكون منكراً مع ذلك . ان الزهرة تنكرها الثمرة ، الامر الذي لا يعني ان الزهرة غير موجودة ، فهي جوهرية ، ومع ذلك فلا بد لها من إخلاء المكان . لكنها النبتة تشتمل على قوة جميع الأشكال السابقة .

كذلك يمكننا اكتناه هذه اللحظة السلبية بشكل آخر . ان درجات التطور تتعاقب وتتسلسل في الزمان . هكذا هو الحال بالنسبة الى المعرفة التي تتطور متعلقة بموضوع سابق تكون اجزائه في المكان . مثال ذلك ان الاوروبيين اكتشفوا جزر الكاناري في الغرب ؛ واعتبروها حدود الدنيا . ولقد تم دحض ذلك ، ثم اكتشفت الجزر الخالدات التي تشكل حداً أيضاً ، وجرى دحض ذلك أيضاً . ولقد اكتشف كولومبوس اميركا واعتبرها جزءاً من الهند ؛ وتم دحض الامر بعد ذلك ، هكذا تم نفي كل شيء ولكن جزر الكاناري والخالدات بقيت وما تزال اجزاء اساسية من معرفتنا للارض .

ان علينا بموجب الصور هذه ان نكتنه تطور العقل الذي يدرك نفسه في صورة الفكر . وهناك في تاريخ الفلسفة اشكال ودرجات عدة ، انها صور ودرجات العالم المعقول الوحيد . لقد تم اكتشاف هذا العالم . وكان الايليون Eléates مثلاً يرون ان الله هو الوحيد ، واعتبرت تلك الفكرة هي الأخيرة والحقيقية . واعتبر هذا الاكتشاف بمثابة حل للعالم المعقول ، لكنه دحض ؛ فقد تم تحطيم ذلك مثلما تحطى الملاحون الجزر الخالدات .

ولقد دحض الاكتشاف القائل ان الله هو الوحيد (Das Eine) ، ومع ذلك استمر هذا التعيين ؛ وان ما جرى دحضه ، هو ان يكون هذا التعيين بالذات هو

الأخير ، وهذه الدرجة هي الأرفع . وبهذا المعنى علينا ان نفهم التهاافت . لان الفلسفات تهاافتت ، ومبادئ الفلسفات كافة أنكرت . لكن النفي ليس إلا وجهاً ، لان هذه المبادئ هي افكار أيضاً ، افكار جوهرية ، تعيينات اساسية للفكر ؛ فاستمرت كذلك .. انها رحلة الكشف عن العالم المعقول ، الحقيقة الأبدية ، البسيطة ، القائمة بذاتها ؛ لكن في الوقت نفسه ليس عالم الفكر هذا بسيطاً مثل الواحد عند الايليين . فهم لا يفهمون الكل في تمثّل واحد ، في فكر واحد . ان مملكة الفكر لا تغلق على ذاتها بتجريدات بسيطة كهذه ...

ان هذا الاعتبار هو الذي يشكل اساس المنهج الذي سنستعمله لعرض تاريخ الفلسفة ، نعي ان العقل يتطور ، وان التطور حقيقة ، وان فيه متافيات يتخطى بعضها بعضاً ، وانه بالتالي تطور مشتمل على لحظة سلبية ، ولكن يظل هناك لحظة ايجابية ، وان مجرى التطور هذا ضروري . هذا ما يجب اظهاره للناظرين . وان البرهان يكمن في كون تاريخ الفلسفة سيتجلى بذاته كأنه مسيرة التطور هذه . غير ان هذه المسيرة تبدو مختلفة في الفلسفة . فما يتطور فيها بالواقع ليست المواضيع المكانية ، التي يمكن ان يكون كثير منها بمثابة الاجزاء في المكان ، فيظهر الكل عندئذ كأنه تجميع للخاص . لكن الأمر مختلف تماماً في المبادئ الفلسفية . ومثال ذلك ان هذه المقارنة مع رحلة الاكتشاف لا تبدو مناسبة ؛ لان كل مبدأ فلسفي هو مبدأ بسيط ويستبعد المبادئ الأخرى ؛ وبالتالي يجب النظر عن كتب في مضمون هذه البساطة ، هذه اللطافة .

ان كل مبدأ فلسفي بسيط ، لكنه مجرد . وان موضوع الفلسفة هو البسيط ، اللطيف الموجود بالقرب من ذاته . وعليه يبدو كل مبدأ متعارضاً مع المبادئ الأخرى . وهذا الاعتبار يلزمنا دائماً بمكافحة التجريد ، يقول الايليون : ان الله هو الأوحد ، اي اللطيف . والحال فان الواحد ، اللطيف كلطيف ، هو فارغ تماماً . لكن اللطيف يمكنه بذاته ان يكون عيناً ، متكاثراً ايضاً ، بحيث تستمر الوحدة دون ان تضرب بالاختلاف . ان فكرنا يقدم مثلاً على ذلك . فعندما يقال : انا الوحيد ، انا لطيف ، انا نقطة ، او انا واحد مع ذاتي ، انما يتمثل الأنا كأنه

البسيط ، اللطيفُ تماماً ، ولا يوجد ما هو أبسط والطف من هذا الأنا . لكننا نعلمُ أيضاً ان هذا الأنا هو في الوقت نفسه عالم بذاته . ففي كل إنسان عالم (العالم بأسره) ، وفي هذه اللطافة هناك هوةٌ تختزن في ذاتها كثرة لا متناهية . وإذا تفكرنا في ذاتنا ، اذا تذكرنا ، الخ . لأظهرنا حيثلو الغنى الذاتي المكتوز في شخص واحد . إذن الأنا هو الكل اللطيف وهو في الوقت نفسه كثرة غني لا يحُدان ، وعليه ، إذا قلنا : روح بدلاً من أنا ، فلا تكون لدينا فكرة شيء مجرد ، قُبلياً ، وإنما فكرة جسم حي . لا بد للروح من ان يكون كلاً ؛ ولكن الكل لا مناص له من ان يكون بالغ البساطة مثل الأنا أيضاً . - هذا ما لا يجوز غيابه عن البال عندما يُقال : بسيط ، لطيف . ان الروح لطيف ، لكنه غني في ذاته : انه غنيٌ منظم لا يفقد من وحدته شيئاً . - وان هذا الروح او الفكرة لطيفٌ أيضاً لكننا لتمثله الآن وكأنه غنيٌ في ذاته ، عينٌ ، ملموس ، وليس مجرداً كثيراً .

ولو تذكرنا هذه التعيينات القائلة ان اللطيف ليس فارغاً بالضرورة ، فإن هذا المظهر الذي تكلمنا عنه يتلاشى ويُمحي ، اي ان اللطيف يطرد الاختلاف . وبالتالي ان اللطيف ، المتعين بذاته ، يختلف بذاته أيضاً . فاللطيف من حيث هو عينيٌ ، يتضمن الاختلاف ايضاً ، وبالتالي لا يطرد المتنوع ، المختلف حكماً ، بل يمكن في المقابل ان يتضمنه في ذاته .

اننا نركز على هذه الاعتبارات . وبهذا يتصلُ القول إن هذا التطور ضروري وانه يكمنُ في كون اللطيف يزداد تعيناً باستمرار .

[الساعة الثالثة]

إننا نصادف الضرورة في مجرى تطور الفكر . فكما يوجد العقلُ في العالم عموماً ، توجدُ أيضاً الضرورة في تطور العقلاني اي ان الحقيقي يتطور وفقاً لما يكون عليه . إنها سلسلة من تعيينات الفكر ، يترتب واحداً على الآخر . ويوجد تسلسل الأفكار ذاته في النمو المنطقي الذي يظهره العلمُ في نقاوته . وان هذا التيار وتيار المنطق يجب ان يشكلوا تياراً واحداً للتطور . ويتجلى هذا التيار عندما نكته تماماً مسيرة الفكر الذي يتنامى وعندما نفرق بين ما تجلُّ في التاريخ وبين ما هو علمي . إذن من جهة هناك تفريق ؛ ولكن من حيث النقاط الرئيسة يجب ان يكون هناك

وحدة بين التقدم المنطقي ومجرى التاريخ . ان المنطق جزء مساند لتاريخ الفلسفة ، ويصح العكس أيضاً . ففي التطور التاريخي ، تكون التشكيلات أكثر تعيُّناً ، ولكي تتمكن من فهمها يجب ان نستخلص منه المبادئ وان نتمكن من التعرف في الواحد على الآخر .

ليس امامنا ظواهر عارضة ، حادثة البتة ، بحيث يمكن للفلسفة في كل عصر ان تحدث مثل فلسفة أخرى تماماً . اننا امام مسيرة العقل المفكر ، فهو لا يتورط في مغامرات واحوال غير مرتقية . صحيح ان الأفراد الذين نراهم يظهرون في تاريخ الفلسفة انما يظهرون في مظهر الخصوصية ؛ لكن الأفراد ليسوا إلا مركّزات تحمل ما هو بذاته وما هو لذاته ضروري . ان عظمة الأفراد تمثل في انهم جعلوا مما كان ضرورياً في ذاته ولذاته ، موضع اهتمامهم الخاص .- كذلك أمن العبث العمل على إحياء فلسفة افلاطون . لقد كان لها عصرها . واخترتها الروح المتطوّرة في اعماقها . وان ما كان ضرورياً في الواقع بات حاجة في هذا العصر . ان التطور يتضمن الحاجة . وكل فلسفة ظهرت في العصر الذي كان عصرها . ولا يمكن لاي فرد المعنى ابعد من عصره ، لان عصره يتضمن مبدأ روحه . وما لا ريب فيه انه يمكن الانشغال بالمستقبل ؛ ويمكن ان نرغب في تعلّم هذا الشيء عن المستقبل . والحقيقة انه يكون موجوداً في الحاضر ، لكننا عندما نرغب في اختباره ، فإننا نرغب في ان يكون لنا حاضر آخر . زد على ذلك انه لا يوجد فرد استطاع ان يتخطى عصره ...

إن ما هو ضروري بذاته في تاريخ الفلسفة يدلّو لنا غالباً كأنه عَرَضِيّ . خاصة عندما ننظر في تشكيلاته من حيث هي افعال او خيالات فردية . والتأمل الآخر يتعلّق بضرورة التقدم . ولا بد لنا الآن من فحص طبيعة التقدم والتسلّول عن كيفية وجود اللاحق في السابق . يجب أولاً ان نلاحظ ان البداية من حيث هي بداية ، انما هي اللطيف ، اعني المجرد . وان ما يصدر أولاً هو في الواقع ما جرى وضعه وتثبيتته ، وما لم يتقدّم بعد . اذن ، مبادئ الفلسفات القديمة جداً هي مبادئ مجرّدة تماماً . وان ما يكون شديد التجريد هو الذي يكون أشدّ يسراً ؛ ويصل الادراك الحسي الى ذلك بشكل سهل للغاية . فمن الممكن ان يكون العنصر الحسي غنياً فيه كما في الميثولوجيات ، وان يكون فكرة فقيراً . ان الفكر ، الفكر المتعين ، ما يزال

مجرداً وعماماً تماماً . والتقدم يكمنُ في الانتقال الى تعيينات أخرى . فتكون كثرةً وغنىً في التعيينات ، بحيث ان الوحدة تبقى حقاً ، لكنها في الوقت نفسه تتعين ذاتياً ، تتعمق ذاتياً . ان هذا التعمق الذاتي هو أيضاً خروج من الذات التي تحفظ في المقابل التعيينات داخل الوحدة . ان الفكر يحافظ ذاتياً على وحدة التعيينات . اذن يكمن التقدم في الانتقال من المجرد الى مبادئ عينية . اي بمقتضى الضرورة . امامنا سلسلة من الفلسفات التي تظهر مبادئها متمايزة عن بعضها البعض ، لكن علاقتها تمثل في كون الفلسفات اللاحقة اكثر تعيناً فقط من الفلسفات السابقة وتشتمل عليها . وهذه السلسلة تكون في تراتب ضروري .- ثم تتجلى هذه الظاهرة وهي ان الوعي يجمع كل ما هو منفصل ؛ وان الكل مجتمع في باقة . مثال ذلك ان الفلسفة الافلاطونية وحدت الفلسفات السابقة . وكان افلاطون قد درسها واستجمعها في ذاته ووحدها في مفهوم عيني . ان الامر لا يتعلق بانتقائية - يُختار فيها الأفضل والأحسن . فالفكرة الفلسفية واحدة من حيث الجوهر - وليس من الوارد اجتلاب شيء من هنا وشيء من هناك .- ومن ثم سنرى ايضاً مراحل شهد فيها التفكير اختلافاً ؛ ومع ذلك فإن مجمل الميادين موجودة . ان المبادئ حصرية ، لان احدها يتعاكس ويتعارض مع الآخر . وهكذا نرى الرواقية التي تقول ان الحقيقة غير موجودة الا في الفكر ، والابيقورية التي تعتبر ان الحقيقة هي المحسوس ، ونرى اخيراً في المقام الثالث الرؤية التي لا تقول بهذا ولا بذاك ، وانما تنصرفُ سلباً تجاه الاثنين . كذلك سنكتشف من خلال الفلسفة الاسكندرانية او الافلاطونية الجديدة نقطة تدور حول التعارض القائم بين فلسفة افلاطون وفلسفة ارسطو .- وان وعياً ربيعاً يعترف بان مبادئ جميع الفلسفات محفوظة . ولكن بموقع وموقع مختلفين ، اي ان تعيين الفكر هو تعيين خاص وليس هو الأخير . وكما ان الجزر الخالدات ليست هي الحد وانما هي اجزاء من الأرض وستظل هكذا ، فإن مبادئ جميع الفلسفات محفوظة بالضرورة .- يترتبُ على ذلك انه يجب على فلسفة عصرنا ان تكون الأكثر تعيناً . فنقدمها ليس واحداً نحو انوار خادعة ؛ انما هو تقدم عقلائي . وان كل فلسفة تمثل درجة ضرورية من الفكر . ان فلسفتنا في جوهرها هي المحصلة التاريخية لكافة الفلسفات . انها انجاز 2500 سنة . انها ما صنعه الروح .- ان

التقدم يتحدد من المجرد الى الملموس . هذه هي ملاحظتنا الثانية .

على هذا النحو لم تتهاافت اية فلسفة ؛ انما النفي يكمن فقط في كونها وصلت الى مرتبة من الخصوصيات بدلاً من ان تكون هي الحد كما كان الحال في الماضي . ومن ثم يعتبر تاريخ الفلسفة تبريراً لكل الفلسفات ؛ ومن علائم التوسع ان تكون المعرفة الآن افضل مما كانت في الفلسفات السابقة ؛ ان كل الفلسفات حصرية ، لكن اذا وضعت هذه الحصرية جانباً ، تبقى الفكرة والتالي يوحد في ذاته كل السابق . واذا طورنا الفلسفة بكل نقاء فسوف نجد فيها أسس الفلسفة . ان اي جهل من مجهودات الروح لم يذهب سدى ؛ ويترتب على ذلك تعيين ثالث من المستحسن ان يلاحظ ، نعني اننا في تاريخ الفلسفة لا نتناول الماضي ، فكر الآخر ، وانما نتناول الحاضر والحاضر المليء بالحياة . واننا حين نستربل في دراسة الفلسفة لا بد لنا من الاحاطة بماهية الفكر . فالفكر هو دائماً فكرنا ؛ وكذلك هو الأمر في العلوم الأخرى . ان الجوهر فيه إنساني وهو من ثم جزء منا ؛ ولكن في العلوم الأخرى تغدو النظرة الخاصة كلية لا تعود هي كليتنا ؛ ولنا لا نستطيع بروحيتنا ان نتبناها كلياً . وبما لا ريب فيه اننا نستطيع ان نفهم حياة الرومان ، اليونان ، لكننا لا نستطيع التخيل اننا قادرون على الخشوع أمام تمثال جوبيتر . لكن الفلسفة اليونانية والفكر اليوناني نقيان ، ويمكننا الأخذ بهما . اننا مع الفلسفة نجد انفسنا في الحاضر ، في ملكوت الفكر .- لقد انتصر الاتجاه التاريخي في العصر الحديث ؛ وصار الاهتمام باشياء ليست هي اشياءنا ؛ فلا يستهدف إلا ما هو تاريخي ؛ وان الجهود تبذل وينكب الباحثون على ذلك معتقدين انه يجب القيام بشيء ما للاحاطة بمعارف الآخر وآرائه . وعليه يجري البحث عن عزل الموضوع ، والعمل على وضع الشعور الذاتي خارجاً . ويترتب على ذلك وضع الحقيقة جانباً ، والتخلي عن امكانية فهم الحقيقة ذاتها . ومن الممكن ان يملك احدهم كثيراً من المعلومات التاريخية في موضوع الدين ؛ ولكن اذا سألناه : « ما رأيك ؟ » ، فانه يتصرف وكأن السؤال هذا لا يعنيه ، وكان الأمر لا يتعلق الا بمعرفة افكار الآخرين .

[الساعة الرابعة]

هكذا مع تاريخ الفلسفة نكون في الحاضر ؛ ويجب علينا ان نكون حاضرين

حتى وان كانت الأمور تبدو من الماضي *Nostra res agitur* ؛ فمن العبث الاهتمام بأفكار الآخر ؛ ان الأهم هو اعتبارنا جديرين بحياة كل ما جرى التفكير به ، وامتلاكه كأنه هو فكرنا ؛ وهذا الامر لا يعني الزعم بأنه يجب على المرء ، المقتدر الى افكار شخصية ، ان يهتم بأفكار الآخر ، في حين ان هذا الفحص يجب ان يمتدنا الضياع في الشك على نحو ما .- ان لنا الحق في اعتبار شيء آخر كأنه شيء غريب عندما يتلاشى الانساني بذاته الذي يجب ان يكون موجوداً فيه . لكن ما يهمنا هنا هو الفكر المحض ؛ وبهذا الصدد يعتبر البشر متساوين ، وها نحن بعيدون عن كل تخصيص .- . ويعزى الى الفلسفة انها فخورة لانها ترغب في معرفة ما هو حقيقي ، ومثل هذا الكبرياء يقابل بالخضوع . . . والحال فان الكبرياء يوجد عندما تتخيل الذات انها تمتلك صفة خاصة ربما تكون أرفع واسمى من صفة الآخرين . ان موضوعنا في الفلسفة هو الفكر ، وبهذا يتميز الانسان عن الحيوان ؛ ان الفكر هو الكلي ؛ وبفضله نقف مع الآخرين في موقف فكري مشترك ؛ فللمرء لا يرغب في تغليب المزاج الخاص بفضاده ، بنبوغه الشخصي ؛ ان جميع الخصوصيات مستبعدة ، محمية . ان الفكر هو العام بذاته ولذاته ؛ وان العيش في ميدانه يدل على ارفع انواع الخشوع . والخشوع معناه ان تضع جانباً كل تفريق ، كل فريدة والغوص في الكل . ان موضوعنا هو الحاضر ، اي الكلي حيث يتلاشى الخاص . وان عملاً فنياً ليفترض العبقرية ، ولكن كل منا يعترف به . فالفرد الذي يدعه لا يترك عبقريته تترأى فيه ، وانما يقلّم الشيء . وعلى هذا النحو تكون كل خصوصية قد تلاشت في العمل الفني . زد على ذلك ان هذا هو الحال ايضاً بالنسبة الى الفلسفة ، اذلا يعود اي عنصر من عناصر الطبيعة يدخلها ، ولكن العمل الفني ما يزال مرتكزاً على الطبيعة . ان وجهة نظر الفلسفة هي كل ما يكون شمولياً . وان الموهبة هي التي تجعل الانسان انساناً ؛ إنها الفكر . لم يعد من واجبتنا تناول الخصوصيات ، بل الكلي ، نقض الفردي .

كذلك لا بد من قول كلمة حول النزاهة التي يجب ان يظهرها مؤرخ الفلسفة . فيقال بصوت مسموع انه يجب البدء تاريخياً اي انه يجب على مفكر الفلسفة ان يروي فحسب ما هو معطى ، وليس عليه البحث عن نظامه في الفلسفة المكتوبة ؛ ويُقال لا

ينبغي له الحكم على الفلسفة وهو ينظرها من زاويته الخاصة . ان لهذا الشرطي النزاهة معنيين : فهو بمعنى ما صحيح لان التحزب معناه التعصب لمصلحة خاصة ، والدفاع عن قضية حصريّة . وفي مواجهة هذه الحصريّة من الضروري تغليب ما وجدناه . ان تحديده موجود . في ما سبق قوله لأننا سنفحص الفكر في تعيينه التقديمي . والمعنى الآخر هو عادة المعنى التالي : انه لا يجب التحزب للفلسفة ، بل على العكس القول بأن على المرء أن يصف الأخطاء ، الآراء (- كل ما يتصل بي ، كل ما يظهر لي كذلك) . لن يكون من واجبتنا الاهتمام بهذه الآراء ، بهذه التصورات الخاصة في تاريخ الفلسفة . إن هذه نزاهة سلبية خالصة ، لا هدف لها ولا غاية .

ان المؤرخ حين يعارض هذه النزاهة انما يتوجب عليه ان ينحاز . فال موضوع الذي يصفه يجب ان يهّمه . ولا مناص لوصف دقيق من عرّض ما يتعلق بالموضوع وما هو جوهرى . ان هذا الانحياز ضروري . فاذا عرضت التاريخ الروماني ، يكون ما يهمني فيه هو الدولة ، تكوينها الداخلي ، علاقتها بالدول الأخرى . هذا هو الجوهري . وكل الباقي يتصل به ويجب ان يتصل به في عرضي . وانني كمؤرخ يمكنني سرد كمية لا متناهية من الأمور ، لا علاقة لها بالدولة . لكن تاريخاً مناسباً يفترض فيه ان يعرف ما هو الاساسي ؛ انه يتحزب للجوهري ويُلّم بما يتصل به . وهكذا هو الحال في تاريخ الفلسفة أيضاً ، لا بد من التحزب للفكر ومن إبراز ما يتعلق به . وعليه ليست الغاية هي الفردية كما تحفظ وتطرح ، وانما الغاية هي الفكر ذاته . ويقال « لا بد من التشديد على المهم والجوهري » . وغالباً ما يملا كلام كهذا الصفحات وهو لا يعني شيئاً . انعرف ما هو المهم ؟ هذا هو السؤال الذي يطرح . في تاريخ الفلسفة ، تكون الغاية تطور الفكر ، لهذا يتحزب للمتحزبون . هناك أيضاً نزاهة معينة تقول : « عندما تتصرف كمشاهد ، فان حركة التطور ستظهر جيداً » . ان هذه النزاهة محض سلبية ولا تعني شيئاً . فعندما لا نهتم بالفكر ، وعندما لا نترك غاية تاريخ الفلسفة ، عندما لا نعرف هدف تاريخ الفلسفة ، هدف تطور الفكر ، فإننا لا نعود قادرين على عرضه . ان تهاون هو مؤرخ للفلسفة من هذا الصنف . لقد اتهم بأن عرضه لم يكن دقيقاً . ف أوضح في هذا السبيل قائلاً

انه كان يعرضُ المعرفة الكانطية وكان يعرف ان أية معرفة لم تكن ممكنة . ان نزاهة كهذه تجاه الحقيقة لا تقبل تبعية ولا تفريقاً ولا أية علاقة بأية غاية .

هذه هي وجهات النظر التي يمكن تصورها عندما يُحكى عما يجب ان تكون عليه غاية تاريخ الفلسفة .

الباب الثاني من المدخل علاقة تاريخ الفلسفة بالتواريخ الاخرى

هذا الموضوع شديد الاتساع وبالغ الأهمية ، ولكن لا بد هنا أيضاً من الوقوف عند حد الأفكار العامة .

I

سبق ان أشرنا الى ان موضوع الفلسفة عموماً هو الفكر المُعَيَّن ، المفهوم ، اذن ما هو عليه الشيء في ذاته ولذاته .

أ) يلزم الافتراض هنا ان روح شعب ما انما هو فردي . فهو الروح الذي يظل هو نفسه في كل الفروع والتفرعات التي يتحقق فيها ، والذي يطبع بتعيينه كل دوائر وجوده . اننا نرى المهارة والفن ، والديانة عند شعب ما ، وحقوقه وتكونه الخ . وهذه هي الفوارق الرئيسة للدوائر الاساسية لوجود الروح هنا . كيف تتصل هذه الأشياء ببعضها البعض ؟ ان هذه دراسة يجاب ان نتركها لفلسفة الدولة ، وان علينا ان ندرك كيف ان روح عصر ما يخترق جميع هذه الفروع المختلفة . - نرى من بينها العلم عموماً وبالأخص الفلسفة . ففي هذه نرى الروح يضيف الوعي على المفهوم المحض لجوهرية . اذن الفلسفة الزهرة الارقى والأسمى وسط الفروع التي يركلها الروح والتي يتموضع فيها . ان هذا هو الوجود الحميم للفلسفة - الوجود الحقيقي الذي يغلو واعياً فيها ، بأصغى الطرق وانقاها ، في صورة الفكر . ولا يظهر الفن والدين والحق الخ . ، في الفكر كفكر . - ان الفلسفة هي ماهية كل شكل الروح ، كل الجوهر الذي يُظهره ، البؤرة اللطيفة التي تستقطب كل الأشعة . - ان هذه الملاحظات كافية عموماً .

ب) لا بد من الملاحظة ثانياً ان مبدأ روحياً في صورته الفكرية يتعارض مع الواقع الذي يفصح فيه عن نفسه .

[الساعة الخامسة]

ان ما يمكننا لحظة في المقام الثاني هو ان الفلسفة التي يكون المثال ، الفكر عنصرها ، غمك في ذاتها عاملاً سلبياً ، تعارضاً مع الواقع . ان وعي الروح الذي تنتجه الفلسفة ليس هذا الوعي الحي الذي يملكُ شعبٌ ما في تقاليده وديانته وحقوقه الخ ، وهو ليس الواقع الحي للشعب ، ولا نشاطه الفعلي - وهو ليس فضائل هذا النشاط الفعلي الذي تكون الدولة موضوع اهتمامه ، وتكون غايته مصلحة الوطن ؛ انما هو بخلاف ذلك الوعي الأشد تجريداً لهذا الكل ، الشكل المثالي لهذا الروح الذي يظهر كصورة للواقع . ان في ذلك تعارضاً جوهرياً ؛ وانا لنرى الرابطة التي تربط الفلسفة والتاريخ بشكل أدق ، حين نقول ان الفلسفة تظهر عند شعب ما ونكتسب لديه من الأهمية عندما تغدو الحاجة الى المثال قوية ، وهي تغدو كذلك عندما يحصل انقطاع في حياة الشعوب ، عندما تزول سعادتها ، ويحدث الدمار ، عندما لا يعود الأفراد راضين عن مصالح وجودهم اي عن حياتهم السياسية الحقيقية ، فلا يعودون يعلقون مصيرهم الأسمى على هذه الفعالية . ان واقع شعب واخلاقه لا يعود مرضياً ، فلا يعود المرء يجد إشباعاً الا في الميدان المثالي . ان الروح يتراجع بعيداً عن الحاضر ويبحث عن مكانة ليست هو الوجود الحالي ، لكننا نتعدها ! هذا هو مقام الفكر . عندئذ نرى ظهور الفلسفة عند الشعوب .

اذن يكفي في تاريخ الفلسفة ان نذكر باختصار المراحل التاريخية وعندها يظهر بقوة ما قيل في هذه المكانة : عندما تلاشت الحياة في ايونيا Ionia عندها ولدت الفلسفة الأيونية . وصارت اثينا مركز الفلسفة اليونانية عندما طال الدمار حياتها السياسية . ولقد شهدت روما ظهور الفلسفة فقط في عصر الاباطرة الرومان ، عندما زالت الحياة السياسية ، وعندما ساد الارتجال مثلما سادت الحقوق ، ولكن الحقوق لم تعد تتصل بالمصالح الأفراد ، ولهذا السبب كان الأفراد أحراراً كأشخاص ، ولكنهم لم يكونوا أحراراً كأفراد مجتمعين ضمن حياة سياسية . كذلك

لم نر ظهور الفلسفة في تاريخ الحياة الجرمانية إلا عندما انتقل وضع محدد ، إرصاداً محدد للروح ، الى وضع آخر ، فالوضع الأول لم يعد في ذاته قادراً على الاشباع .

ج) في الأزمنة التي انقلبت فيها الظروف السياسية وجدت الفلسفة مكانها وعندئذ لا يحدث ان نفكر عموماً فقط ، وانما يذهب الفكر الى الامام ويحول الواقع ؛ لانه عندما لا تعود صورة روحية كافية ، فان الفلسفة تحرض النظر بحيث يدرك ما لم يعد مرضياً . وان الفلسفة عندما تظهر تساعد بفضل عقل معين على ازدياد الدمار وتقدمه . ولكننا لانستطيع اتهامها من جراء ذلك ، لان الدمار ضروري ؛ فهناك صورة معينة للروح تزول لانها تشكو من عيب جوهري . ومن جهة ثانية ، تعتبر الفلسفة وسيلة للتهديم ، للتعزية داخل هذا الواقع ، وسط تعاسة العالم هذه - انه الهروب الى المثالية الحرة ، الامبراطورية الفكرية الحرة ، تحديداً لان الروح التي لا تجهد ما يرضيها في الوجود انما تعود الى ذاتها .

سنشير بوجه عام الى هذا التوافق بين الثورات السياسية وظهور الفلسفة : لكننا لن نعرض الأمر بشكل يبدو فيه ان هذه هي العلة ، وتلك هي المعلول .

فما يزال بإمكاننا التساؤل ، في موضوع العنصر السياسي ، عن التكوين الذي ستشهد الفلسفة ولادته ؛ ويلزمنا القول في هذه الحال انها لا تظهر الا هنالك حيثما يكون المبدأ هو حرية الروح . وفي العالم الشرقي ، حيث لا يمكن للحرية إلا ان تتلاشى ، وحيث لا يسود سوى الارتجال من جهة أخرى ، لا يوجد فلسفة ولا يمكن ان يوجد فيه فلسفة . ان الفلسفة لا يمكنها الظهور الا هناك حيث يكون الروح واعياً حرّاً . فالحرية هي القوام الاساسي للوجود ، والحرية تنتج لنفسها علماً . ان هذا الشرط وحده يمكنه السماح للشكل بالتوصل الى هذا المضمون والفكر هو شكل الحرية اي هو الشكل الانسب ، الأنقى بالنسبة الى الحرية . ان الفكر هو الكلي الحقيقي ، ما هو حر بذاته . وهكذا سنرى ان بداية الفلسفة الحقيقية ظهرت في العالم اليوناني ، وان كان لا بد من ظهور الفلسفة ضرورة في هذه الحالة من الحرية الرفيعة - في ذلك العالم الجرمني حيث يوجد مبدأ المسيحية . اي المبدأ الذي هو نفسه حرية الروح - (المسيح حرّ العالم ؛ وهذا التحرير مرثه الى الروح) - في

هذا العالم الجرمني بالتحديد برز الفكر أخيراً بمثل هذه القوة الواعية بحيث انه هو الذي اصبح في نهاية المطاف هو العالم المحدد للعالم السياسي ، للدستور ، وهو الذي يؤدى الى الثورات ، التحولات في الدولة ،- وان الفكر هو الذي يحدد جوهرياً وتلقائياً الشيء ، الأمر ، الحق ، الخ . هذه هي الأفكار العامة التي ستدور حولها علاقة الفلسفة بالعامل السياسي .

II

كذلك يمكننا النظر الى الفلسفة في علاقاتها مع تاريخ الفن . لقد ظهر الفن مع الفلسفة والدين . ويتجلى الفن الجميل والحر مع الفلسفة او حتى قبلها بقليل ، عندما لا تعود الحياة الفعلية ، النظيفة للشعوب تجذب اشباعها في وجودها . وغاية ألفن المثال أيضاً وهكذا ازدهر الفن الأغريقي في الوقت الذي ازدهرت فيه الفلسفة الأغريقية . فعندما لا تعود الحياة كافية ، يصطنع الناس مملكة مثالية ، مملكة افكار ، مملكة مفاهيم او نوايا . انما عالم الفلسفة المعقول هو اشد تجريداً من العالم المثالي للفن . مثال ذلك اننا نرى في القرن الخامس عشر ، في فترة التحول وزوال العالم الاقطاعي ، ظهور الفن بحرية ولذاته .- يبدو الفن استباقاً للدين ؛ ولكن موقفه من الدين هو نفسه ، سريعاً ، موقف الفلسفة . فغايتها تمثل في ان ينتج الانسان تكوينات أخرى غير الدين ، ولكنه يستخلصها من صميمه ، ويجب ان تكون اكثر إشباعاً للروح البشري من تلك التي تقدمها له الحياة الدينية .

III

ان الموضوع الذي نرغب في المزيد من التشديد عليه انما هو علاقة الفلسفة بالدين ، كما تظهر في التاريخ ؛ فاذا نظرنا كيف تتشكل في التاريخ هاتان القوتان ، قوة الفكر وقوة الدين ، فإن كلا منهما تبدو ذات موقف عدائي من الاخرى . ولكنهما لا بد لهما من التوافق بذاتهما ولذاتهما . لان الشعوب وضعت في الديانة ما تمثلته جوهراً للعالم وللطبيعة وللروح وما تمثلته مادة كلية ؛ لقد وضعت فيها ما رآته هو الحق في العالم ؛ فالانسان ينهض بالدين ويرتفع فوق فرديته وتعاسته ، ويتقوى بمهابة الحقيقة المطلقة ، ويستمتع بمجتمع المطلق ؛ لكننا الخشوع ما هو الا احدى

نزعات الفكر ؛ والفلسفة تفكر بما هو حق بذاته ولذاته . اذن للفلسفة والدين موضوع واحد وغاية واحدة . وبما ان الحق بذاته ولذاته هو واحد ، فلا بد للدين والفلسفة من ان يكون لهما مضمون واحد ؛ بيد ان علاقاتهما متافرة ، متصارعة كلياً ، مثلما يظهر ذلك في التاريخ .

ان تاريخ الفلسفة يعيد رسم تاريخ الفكر الحر مع سلطة الدين الشعبي ، دين الكنيسة مع ما نسميه الدين الوضعي عموماً . وان هذا العداء ، هذا التعارض ، انما نلاحظه في اليونان أولاً ؛ فنرى سقراط يتجرع السم ؛ وهناك فلاسفة كثيرون اُهمينوا لعدم تدينهم . كذلك اندلع هذا التعارض في العالم الجرمانى ؛ فرائنا فيه تعاضم العداء بين الكنيسة المسيحية والفكر الحر ؛ وتم التوصل من جهة الى الاستهزاء والتحقير ، والى اعواد المشائق من جهة ثانية ، زد على ذلك ان موقفيهما ما يزالان غير محددين في ايماننا أيضاً .

هذا التعارض يوفّر شيئاً من التنوع ، فتُظهر طبيعته عدة جوانب مختلفة ؛ نقول ذلك بشكل عام ؛ ويمكننا الالم به من زاويتين :

أ) من جهة يبدو التعارض متعلقاً بالصميم . ففي الديانة المسيحية ، مثلاً ، المسألة متعلقة بالخطيئة الأصلية ، اي بتعاسة خاصة بكل البشر ، نجمت بعد فعل قام به زوجان بشريان - انه حدث تاريخي لم يقع الا مرة واحدة وجرى تناقله ، مثلما يجري تناقل الامراض الطبيعية في الاسرة ، فتنقلت من عقابها متجاوزة الروح والارادة ، وفي مقابل هذه التصورات يقوم الفكر الفلسفي . حتى الآن تبدو الفلسفة مناقضة لمضمون الدين ، حتى انها تبدو متهجمة على مضمونه هذا ؛ الا انه من المفيد ان نُميّز هنا بين الفكرة الحقيقية وما يظهر كأنه الشكل ويجب ان يعتبر كذلك . في هذه الحالة ، يرتلني الشكل بسهولة مظهر المضمون ويدّعي لنفسه دوره . فاذا وجدنا انفسنا هنا امام الشر ومن ثم امام فعل لم يحدث سوى مرة واحدة ، فمن الممكن ان يحدث ان تعارض من الفلسفة مع تلك التعيينات ، ولكن فقط من حيث اكتناه الفلسفة لها كشكل . بيد ان الفكرة الاساسية هي ان الشر قوامه واباسه في الروح ، لا في فعل لم يحدث سوى مرة واحدة وفي طبيعة خارجية

ودنيوية . بهذا الشأن يجب اذن تمييز الصميم من الشكل .

ب) ثمة أيضاً معلم آخر يتجلى فيه هذا التعارض . وهو معلم يعتبر شكلياً أيضاً . انه معلم السلطة . من هذه الجهة يُعتبر الدين وضعياً ؛ وان ما تغلبه الفلسفة بمواجهة هذا الشكل الاستبدادي ، انما هو مبدأ حرية الفكر ؛ واذا كان هذا الاختلاف بدون حل وبدون مخرج ، فان ذلك سيكون قدراً مشؤوماً مترسّخاً في الروح البشري . ان الدين بالنسبة الى الانسان شيء مقدّس ، لكن العقل ، الفكر الحر ، هو بنظره شيء مقدس تماماً . وان السؤال الذي يُطرح هو مصلحة هذين المعلمين ، هو حل المازم الذي يبلو قديماً كالفلسفة ذاتها .

هناك توسطات خاطئة تؤدي الى تهدة . وبوجه عام يمكن للتهدة ان تتم بطريقتين ، فاما ان يتخلل احد الطرفين عن ذاته بحيث تكون الغلبة للآخر ، واما ان يتابعا طريقهما يهدوء في فلكين مستقلين . ولقد جرى عرض الحل الثاني بوصفه يفرض على الفلسفة واجب ترك الدين يتابع مسيرته ؛ وفي هذه الحالة تحتفظ الفلسفة بحريتها وينبغي عليها ان تترك الدين دون ان تنال منه . ولكن الروح البشري ، العقل لا يعرف التسامح ولا يمكنه ان يتحمل اي عذاب الى جانب الدين . فليس للفلسفة والدين سوى حاجة واحدة ؛ فكلاهما تهتان بما هو حق على الاطلاق ، بما حميم جداً ؛ والحال من هذه الاعماق الحميمة لا يمكن ان يخرج اثنان ؛ لا يمكن وجود اثنين ، الواحد الى جانب الآخر ؛ ليس هناك سوى واحد ، ولكن كليهما يدعي انه هو هذا العمق ، هذا الصميم . ومن ثم يعتبر لقلّوهما ، تصارعهما محتوماً ؛ والافتراض بأنها يستطيعان متابعة طريقهما ، كلا على حدة ، ما هو الا مجرّد وهم يستعمل لاختفاء النزاع ، انه وهمٌ استعمل في اغلب الأحيان لاعطاء الفلسفة استراحة في مواجهة تهجمات الكنيسة ولجعلها تقوم بعملها بحرية . ان هذا تصوّر خاطيء اذن ؛ فلا يمكن ان توجد سوى حرية واحدة وحيدة . واما النوع الآخر من الراحة فربما يكون خضوع العقل للايمان . لقد جرى القيام بهذه المحاولة مراراً وتكراراً .

[الساعة السادسة]

نرى في الفلسفة المدرسية ان الفلسفة عموماً موضوعة في خدمة الكنيسة .
 فالفلسفة فيها محض شكلية ، اذ ان مفترضها معطى ، فالحقيقة موجوده ، راسخة
 بقوة ، والفلسفة مكلفة فقط بأن تتأمل في هذا الموضوع . فمن جهة ، الفكر شكلي
 محض ، وبالتحديد من حيث مرتكزه ؛ ومن جهة ثانية . عندما يتعلق الأمر
 بالمضمون فإن الفكر لا يتناول سوى قضايا ثانوية ، تركتها الكنيسة حرة . اذن
 العقل موضوع كلياً في خدمة الكنيسة . ان الفلسفة هي العنصر الشكلي في ايمان
 الكنيسة . ومع ذلك لا ينبغي التخيل بأن الفكر قد استبعد . لانه اذا كان الفكر
 يبدو متوافقاً مع المعتقدات الرئيسية في الكنيسة ، فان ذلك لا يدل على ان الفكر قد
 وضع في خدمة الكنيسة فعلاً وبأنه لم يكتشف هذه النتائج بذاته . ولكن بوجه عام
 افترقت الفلسفة الى الحرية ، فكانت بالحري موضوعة في خدمة الكنيسة اكثر مما
 كانت حرة لذاتها . لكن عندما يكون الفكر حراً اكثر وعندما يغدو العقل الذي
 يعقل ، فإنه يجد نفسه على الفور قد حقق نتائج مختلفة عن معتقدات الكنيسة .

ويجري التسليم بهذه الامكانية خصوصاً عندما يُقال إن العقل يتخلى عن ذاته ،
 وانه مردّ اكتشافه العدل والحق ، الى المصادفة ، وذلك على الرغم من معقولة ابتعاده
 عن الصراط المستقيم . اذن حدث ان اكتشف العقل المفكر مقترحات أخرى سوى
 مقترحات الكنيسة ، وان هذا الفرق تم الاعتراف به . عندئذ قيل : « صحيح ان
 الفلسفة تبين هذا الأمر او ذلك الذي يتعارض قطرياً مع معتقدات الكنيسة . والعقل
 يعترف بهذا التناقض تماماً ، ولكن يقال اذا ناقض الكنيسة فإنه يخضع للايمان . ولقد
 لجأت الفلسفة في بعض الاحيان الى هذا التحوير ساعية الى العيش بسلام
 (خارجي) مع الكنيسة . ومثال ذلك ان فانيني Vanini وغاليله Galilée
 وبابيل Bouyle وسواهم شكوا في معتقدات الكنيسة ووجدوا أنفسهم متعارضين
 مع الكنيسة ، لكنهم اعلنوا انه يجب على العقل ان يخضع للايمان وخضعوا له
 فعلياً . ومع ذلك فقد أحرقت فانيني مثلاً . فقد حدث أنه لم يُضَف الايمان على هذه
 الاقوال بل بالخضوع للكنيسة ، وانما ظهر النفاق فيها . ومن الأمور الفريدة ان
 الكنيسة القائمة بذاتها على السلطة قد اعلنت عندما يصل المرء بالفكر الى اقتناع
 متناقض مع معتقدات الكنيسة ، لا يمكنه الانقياد اي لا يمكنه في الواقع التخلي عن

هذا الاقتناع . اذن الكنيسة ذاتها لم تسلم باتسياد كهذا للسلطة ، بانقياد الفكر الذي تطور وتوضع في اقتناع معين . اذن اعلنت بذاتها امتناع حل التعارض بين الكنيسة والعقل . ففي هذا المأزم ، تلجأ الكنيسة في نهاية الامر الى السلطة المحض ؛ فهي تريد ان تكون ارفع السلطات . ولكنها لا تستطيع القبول بمجرد التسليم ؛ فهي لا تتطلب التسليم ، الانقياد وحده ، بل انها عموماً لا تتسامح مع الفكر ، الاستدلال العقلي ، الخ - وبالواقع شهدنا ولادة هذه الوساطة ، هذا النوع من التوفيق حيث كان يجب على العقل ان يخضع للايمان او لشكل السلطة ، لكن ذلك لم يتم ، فالتوفيق ليس فعلياً إطلاقاً . ان مرونة العقل اللامتناهية ، بعدما تشتد اجنحة الفكر وتتقوى ، لا تترك المجال لخنقها وضربها . فالعقل المفكر يتابع عمله ولا يرتاح ، اما بتعارضه مع مزاعم الايمان المحض ، واما في سبيل مصلحته الخاصة ؛ فلا بد له من بلوغه هدفه . وعليه في اشباعه الذاتي ان يجب الاشباع عن كونه متصالحاً مع ايمان الشعوب التي تنهل من معين حرية الروح . زد على ذلك ان الدين المسيحي هودين الروح . فالسلطة العليا عنده هي ان يشهد الروح للروح . انه دين الروح القدس الذي يشرب به المسيح ، والذي قال فيه ، فقط بعد موته ، بعد رحيله عن هذا العالم ، عالم الفردية المحسوسة ، بانه يقود تلامذته الى الحقيقة . ان روح الانسان هذا الذي يشهد لروح الله هو في جوهره الروح في صورة الفكر . وهنا للعقل حقان ، ليس فقط الحق الذي يؤسس على ذاته ، وانما أيضاً له حق على الدين بمقتضى الدين ذاته وفي الحقيقة له حق على الدين الذي شهد ظهور الفلسفة والتي يجب ان تعارضه ؛ إن العقل مصمم على ان يعطي لنفسه مهنة حرة وهو مقتنع بالتوصل الى المصالحة مع الدين ؛ ولا بد من حصوله على التثبيت الارفع من شهادة الروح ذاته .- لكن المصلحة بالخضوع ليست هي التي تؤدي الى الغاية .

من الجهة الثانية نجد هذا الشكل التوفيق الذي يكمن في كون الدين يتخلل من تلقاء ذاته عما يستحق فيه وضعياً ، اذن يتخلل ايضاً عما يظهر مكرناً للمضمون الذي يرتدي شكل السلطة . هذا ما شهدناه بخصوصاً في زمن العقلانية ، في عصر الأنوار . عندئذ وقع نوع من المصالحة مع العقل . وكان الأمر خاصاً بدين عقلاني ، مستتير ، يُزعم انه معقول ؛ لكنه لم يكن بشيء آخر سوى التخلي عن

المعتقدات الأساسية في الدين ، ولم يبق من ثم سوى المعتقدات العامة السطحية ، مثلاً كالقول « لا يوجد سوى إله واحد ، إنسان واحد ، المسيح » الذي ظهر لتعليم وصايا الرب ، وبالتالي وصايا الإنسان الالهي الخ . ان ذلك لم يكن سوى مصالحه عامة ، سطحية . فالدين الذي تشبعه افكار كهذه هو دين مسطح أيضاً مثل هذا النوع من الفلسفة . فبالنسبة الى العقل ، كل شيء وضعي حقاً والاعتراف به ، وهذا ما سمي له . عندئذ تتولى الفلسفة استقبال ما هو وضعي حقاً والاعتراف به ، وهذا ما سمي في عصر الأنوار بالعقائد الصوفية . وعندها صارت الفلسفة هي التي تبرر العقائد العميقة ، تلك الأسرار الدينية ، نعني العقائد النظرية . ولكن في المصالحة التي يدور حولها البحث ، حيث ان كل شيء مسطح ، وحيث لا يوجد شيء رفيع ، لا يمكن ارضاء الذبابة العميقة ولا عمق العقل الذي يفكر .

سنتهم تفصيلياً بهذه الأشكال في تاريخ الفلسفة ؛ فهذه مصالحات باطلة وفاسدة . وبالنظر الى تنازع هذين الجانبين والى بطلان المصالحات ، لا ينبغي علينا ان نحيط بهذه المظاهر ، وإنما علينا النظر في الشيء بذاته . ولو توقفنا عند التنازع وأردنا ان نحصر انفسنا في مظاهر التعارض فان حقولنا لن يكون واضحاً البتة ، وإذا تصورتنا مصالحاً فاسدة فلن نجد امامنا سوى وجود سطحي . ان تاريخ الفلسفة هو ذاته فلسفي ، اذن يجب علينا ان نباشر فلسفياً ، انه يدلنا على ان المبادئ الدينية والفلسفية متوافقة وان تقدم الدين والفلسفة ذو شكل واحد ، مثل العلاقة بين الدولة والفلسفة . وكذلك بالنسبة لما هو ديني لن يكون علينا ان نتوقف عند المنازعات والمصالحات الفاسدة . ان للدين والفلسفة الروح ذاته ولهما ذات المبدأ الروحي الذي يرتكزان عليه دون ان يندريا . فللدين والفلسفة اليونانية مبدأ واحد وحيد ؛ كذلك للديانة المسيحية وللفلسفة المسيحية تقلم مشترك . ان هذا التوافق القائم بذاته في نظرنا يتضمن امكان الانتقال في التاريخ ايضاً من وعي التعارض الى وعي التوافق ، بحيث يصل الدين والفلسفة الى مصالح حقيقية .

بعدما أشرنا الى وجهة نظرنا الأساسية ، سنستمر . ولكننا نستطيع في موضوع التعارض بين الدين والفلسفة ان نأتي ايضاً على ذكر شكل ، هو الشكل الذي بموجبه اطلق اسم الحكمة العادية على الفلسفة .

ج) بما ان الدين متعارض مع العالم ، فان الفلسفة تبدو موضوعة الى جانب العالم ؛ وبعد ذلك استعاد المحدثون استعمال كلمة الحكمة الدنيوية ؛ فيما يتصل بها يعتمد على التعارض المحدد والثابت بين الدين وامور الدنيا . فيقال ان الدين يشتمل على المعرفة ، العلم الألوهي ؛ وتميز عنه الفلسفة التي تعتبر ان الدنيوي هو مادتها ؛ ويشترط ان يكون العيش لاجل الألوهة ، ان يكون وعي القدسي هو العامل المهيمن ، المنتصر ، الذي يجب ان ينقاد العالم له ، والحال ، يمكننا ان نعتبر كهدف عام ان الاهي هو العنصر المهيمن والصالح ، المتفوق على العنصر الدنيوي ، اكثر من هذا العنصر ذاته . . .

اننا نصادف مصالحة الروحي والدنيوي في صورة الثيوقراطية Théocratie ، فالعنصر الذي يمتزج فيها جميع اوساط الحياة ، انه المركز الذي يتوقف عليه كل الباقي . اما الأوساط الأخرى التي تفصلها الحياة فهي اوساط خاصة ، واننا لنذكرها في حدود المجتمع الدنيوي ؛ والحال فانها تقع تحت سيادة هذا التعيين الاساسي القائل بأن الارادة الذاتية تحفظ قيمتها . وعندما تصل هذه الارادة الى الحرية ، فانها ترغب في الهيمنة والغلبة ، ولكن ذلك لا ينبغي لها . وبالعكس ، يجب ان تخضع لهذه الارادة الخاصة بالانسان للاهي والروحي ، لكن يبدو عندئذ ان الارادة الفردية للانسان تضطرب ويجب ان تضطرب . وتبدأ هذه الارادة الفردية بالاضطراب في كل مكان وحتى في النقطة المركزية التي اوكل اليها امر القدسيات والتي في وعيها تكمن معرفة الاهي . والحال ، اليكم ما هو مشترك بين الطرفين ، ان احد طرفي الثيوقراطية صنعه الاكليروس (الاشراف في روما) الذين في ايديهم المقدسات ، والطرف الآخر هو الشعب (العامة) . وعليه ، بينما تتحرك في الطرفين الارادة الذاتية ، فكرة الثيوقراطية ، التي تبدو بمثابة الشرط الأرفع ، المتهافت بسرعة نحو الاحتمال والقمع .

في تاريخ الفلسفة سيتوجب علينا درس هذا التعارض حيث يُقال ان سلطة ما هو الهي تتعارض مع الارادة الفردية . وهذا الموقفُ مثلاً هو موقف افلاطون في جمهوريته . - ففي الحقيقة ، يجب على العالم العادي ان يتكون لذاته ، ان يمثل في عنصره وفي وسطه الاهي ، الروحي ، وتغلبه في كل ما هو خاص . يجب تمثيل

الالهي في الدنيوي ، بحيث ان الحرية الذاتية لا تُقهر من جرّاء ذلك ؛ وهناك بالفعل حكمة دنيوية ، لكن هناك حكمة الهية أيضاً ؛ انها تعرف الله وليس لها من مضمون آخر سوى الحقيقة وحدها ، الحقيقة في صورة الحق الذي يعرف . ان هذا الموضوع هو موضوع الفلسفة ، لكن الفلسفة عينية أيضاً ، ومن اغراضها ان تجعل هذا العامل الروحي يتجلى ويظهر ، ان يكون هناك ، ان يتحقق ، ان يمنح لذاته الوجود الذي يترأى بكل وضوح كأنه ما يطلق عليه اسم الدنيوي . يجب ان ينضاف الروحي الى هذا العنصر ؛ ومما ينتمي اليه الاخلاق ، الاستقامة ، سلوك الشعوب . هذا هو المثال في حقيقته . وهذا الجانب بالذات هو الذي تعترف به الفلسفة من حيث انها غير مجردة ، لا توجد فقط بالقرب من الالهي ، بل توجد أيضاً جوهرياً بقدر ما يتموضع الروحي في الروح البشري وبقدر ما يكيف هذا الروح ميادينه مع الروحاني ، وبهذا المعنى تعتبر الفلسفة حكمة العالم حقاً . وبقدر ما صارت الشعوب حكيمة في العالم ، بدأت قوة الكنيسة تنخفض عندهم . وبقدر ما صار الناس واعين لشرطهم ، بدأت تضعف سلطة الكنيسة . - هذه هي المصالحة ، المكتملة بذاتها ، بحيث ان الكنيسة اذا ارادت ان تعتبر نفسها بمثابة العنصر المهيمن ، الاساسي ، انما تفتقر الى قوة الروح الخاصة .

[الساعة السابعة]

تكون الفلسفة حكمة العالم عندما تنحاز للحرية ضد العنصر الوضعي . فالدين هو الفلك الأعلى الذي يحقّف عن الانسان عبء ما هو دنيوي . ان الحرية تعاكسه ، فكل ما يصدر عنها هو الدنيوي . فمن جهة تكون الارادة اعتباطية . ولكن طالما ان الحرية معقولة في ذاتها ، وطالما ان الذاتي يتعيّن هو نفسه وفقاً لما هو معقول ، فان الحرية التي تنقطع عندئذ عن حالة الاعتباطية ، تملك الحقيقة في ذاتها ؛ او ان الحرية حين تتضمن المعقول في ذاتها انما تتضمن الالهي أيضاً . هكذا يفقد الدين شرطه الخارجي ، شرط وجوده السلطة القوية كديانة ؛ لان ما هو معقول يعترف بالحرية في ذاتها وصادرة عن ذاتها . هكذا يتلاشى شكل السلطة . والحال عندما تمثل الفلسفة كنقيض للدين ، ينبغي ، كما يُقال ، الافتراض بأنه لا يوجد سوى عقل واحد ، سوى فكرة واحدة ، وان هذا التعارض ليس الا مظهرأ ، اذ ان

العقل المفكر لم يدرك ذاته بعد في العمق ، ان غاية الفلسفة عندئذ هي اكتناه الروح بذاته ، جوهره في اعماقه ، وان تكون متناغمة مع العمق الذي يملكه الدين بذاته . ان التاريخ الذي يمثل هذا الصراع يجب ان يبين لنا نحن الذين نلّم بالمفهوم . ما لم يبلغه التاريخ بعد ، واول ذلك ان المبدأين ليسا إلا مبدأ واحداً ، وثانيهما انه حتى في حال التنازع لا يوجد في العمق سوى مبدأ واحد ، لان المفهوم لا يستمد اصوله الا من وحدته (in Finem) . وثالثاً ، يجب على تاريخ الفلسفة ان يبين مسيرة التوفيق والمصالحة حتى يوصل الدين والفلسفة (المبدأين) الى وعي وحدتهما ، - حتى يعترفا بأن لهما المضمون نفسه ، فبامكان الفلسفة ان تعرف الدين وتحكم عليه ؛ لكن الدين لا يستطيع ذلك . فالدين يتعلق بالاحساس ، التمثل الداخلي ، الروح العميق الذي لا يفصح عن ذاته الا بالتمثل . والفلسفة التي يكمن مبدؤها في الفكر إنما تكتنه ذاتها وسواها . ولكي يكون الدين قادراً على التوفيق والمصالحة ، يجب على الدين ان يرتفع الى الفكر ، فاذا توقف عند شكل الباطن والتمثل فقط ، فاننا نشهد عندئذ هذا المشهد الذي ييلو فيه الدين غير قابل للمصالحة . - كذلك هو الحال بخصوص علاقة الفلسفة بالديني . وعندما تسمى الفلسفة حكمة دنيوية . تكون دنيوية من جهة ، من جهة الدولة عموماً . والحال عندما نضعها هكذا من جهة ، فانها مع ذلك تستطيع ان تتعارض أيضاً مع ما يكون الى جانبها . فما نسميه دولة اصله الحرية ؛ ولكن ذلك يمكن ان يكون اعتباطياً ايضاً وعرضياً في الارادة . ونعتقد ان ما هو صادر عن الاعتباطية ؛ يكون عارضاً بالنسبة الى الدولة ، فلا يبدو هذا صادراً إلا عن الاعتباطية ؛ ومهما كان صدوره عن الاعتباطية ، فان المظهر يمكنه مع ذلك ان يشتمل على المعقول . ان الدولة هي قانون الحرية . والحقيقة ان النزاع يمكنه ان ينشأ ، معارضاً الفلسفة بالعالم القائم ، وعندئذ يرتدي مظهر المبدأ الثوري ، ان الفلسفة حين تدرك الشيء في صورة الفكر ، إنما تكتننه في صورة الكلي ، المآتي . وهكذا يمكنها في الحقيقة ان تتعارض مع ما هو قائم . وعندئذ يكون مضمونها هو حرية العقل في مقابل حرية الارتهال . لكن التاريخ يسرع عفواً لبلوغ الجوهرية ، الفكرة ، ما هو حقيقي في ذاته ولذاته ، وهذا هو الدولة ، هو الديني الذي يكون معقولاً ؛ ولكن اذا كان هذا لا يستجيب للمعقول ، للفكرة ،

لما هي الشيء ، فإن الفلسفة تتعارضُ أيضاً معه . لكن التاريخ ، كما قلنا ، إنما يظهر المصالحة .

إن غاية الفكر تمثل في التواجد داخل الدين كما في الواقع الدنيوي . وإذا تم بلوغ هذه الغاية ، تتم المصالحة . إن غاية التاريخ أن يكون العالم معقولاً ، في العمق كما في الواقع ، وأن تعرف الفلسفة ذلك .

يفترض بهذا أن يكون كافياً لما يتعلّق بالرابطة التي تجمع بين الفلسفة وفروع الفكر الأخرى ؛ وهو يتعلق أيضاً ببقية العينية ، لكن لا توجد رابطة مباشرة مع الفلسفة ؛ فهو يتصل مباشرة بمبدأ الدولة وكذلك بالمفهوم الحاضر .

البابُ الثالث من المدخل بداية تاريخ الفلسفة ، تقسيمه ومصادره

سبق لنا أن أشرنا الى المكان الذي يجب البدء منه ، أن موضوع الفلسفة هو التفكير بما هو كائن ، واكتناحه في صورة الفكر . وأن ما نصادفه في التاريخ العام بما يعتبر جوهرًا ، يمكننا فهمه عمومًا في الصورة الدينية ، ويكون الأمر أقرب البنا في صورة التمثل ، في التخيل . لقد جرى التعبير عن وعي جوهر الروح في ما نسميه الاشكال الميثولوجية ، من معتقدات الهية وكونية *théogonie et Casmogonie* . فإذا كان موضوع الفلسفة هو الجوهر ، فإن الشعوب افصححت عن الجوهر في اشكال لا تظهر في صورة فلسفية ولا في صورة فكرية . أن الشعراء هم الذين اعرّبوا عن الحقيقة - الشعراء بالمعنى الرفيع للكلمة ، وليس الشعراء الذين موضوعهم مادة ترتدي رداء الادراك الحسي فقط ، ومثال ذلك الفكرة النثرية التي يريدون اعطاءها شكلاً شعرياً ، بل المقصود هم الشعراء الأصلاء ، الانبياء الاصلاء الذي يعربون عن الوجود الحميم مباشرة . ومن الممكن أن تبدو الفلسفة مضطربة لتقبل الحقائق التي تبدأ بالارتسام في هذه الاشكال ، في الميثولوجيا ، اعمال العبادة ، وبالتالي يجب على تاريخ الفلسفة استجماع هذه المادة ، وعرضها واستخلاصها بما تحويه التمثلات الاسطورية . امامنا ميثولوجيا هندية ، فارسية ، يونانية ؛ ونجد فيها صدقاً لما يعتبر

في نظرنا حقيقة معينة . لكن يدور بين علماء الأساطير نقاشٌ حول طريقة تناول الميثولوجيا . لقد جرى نقد أولئك الذين يشعرون انها تتضمن شيئاً من العقل والذين يعملون على شرحها ؛ فان يكون فيها مصادفات غنية ، فهذا امر لا يعينها . ولكن لا بدّ مع ذلك من الاعتراف بان للميثولوجيات أصلاً في الروح . والأمـر الجوهري هو ان يكون العقل قد صار واعياً فيها . ولا بد من التصريح بأن الايمان ، الخرافة ، للذين يدوان يتخيّلان اعتباطياً ، انما يوجهانه بواسطة العقل . ولكن بالنسبة اليـنا لا ينبغي علينا السعي وراء الفكر الكامن فيه ، الحقيقة المغلفة فيه . ليس من واجبنا ان نعطي شكلاً معقولاً للحقائق المتضمنة او المعبر عنها في هذه الأشكال ، وانما يجب علينا فقط استجماع الفكر وقطّعه حيثما يكون في صورة فكرية . ليس علينا ان نتناول الا الوعي الواضح ، وحي الشعوب الفكرية . قال ارسطو : « ليس من المفيد ان نهتم بأولئك ، الذين يصنعون الفلسفة في صورة ميثولوجية » . لقد تفلسف افلاطون ايضاً مستعملاً الاسطورة . ويمتدح كثيراً لكونه جعل كثيراً من الأمور سهلة على التمثل في شكل الصورة . فمن جهة ، هذا مصدره كون الفكر يُظهر طاقة أقل لكي يعي ذاته . وهذا ليس تقدماً من الوجهة الفلسفية . فنحن علينا ان نتناول اما عملاً فنياً خالصاً ، واما الفلسفة ، واما الأفكار من حيث هي افكار . ولا ريب في انه من المناسب للفلسفة ان تترجم مبدأها بصورة ، وهذا مناسب ايضاً بالنسبة الى العقل - اننا نترك جانباً الدين بالمعنى الدقيق ، الميثولوجيا الخ . ونبدأ من هناك حيث جرى التعبير عن الجوهر في صورة فكرية . واننا لا نرى شيئاً رفيعاً في كل ما هو للتسلية فقط ، بل نعتبره ادنى من اشكال الفكر ، اننا لن نهتم إلا بالأفكار من حيث هي افكار معبر عنها . وحين نرغب في تعيين الفكر نجذنا أولاً أمام الشرق لكن في الحقيقة لا يمكن للبدايات الفلسفية ان تكون فيه إلا فقيرة ومجردة تماماً .

[الساعة الثامنة]

اذن نصادف أولاً الفلسفة الشرقية . ويمكننا ان نعتبرها بمثابة الجزء الأول ، ومن ثم بمثابة الفلسفة الحقيقية ؛ وكذلك يمكننا اعتبارها كباكورة ، كمفتراض للفلسفة ، فنبدأ بالفلسفة اليونانية . والجزء الثاني هو الفلسفة الجرمانية .

اننا في الشرق امام تشكيلات واسعة من الدول والأديان والعلوم والمعارف ، وهذه تشكيلات متطورة ، ففي الدولة الشرقية يسود العلم ، المادي الحقيقي لدرجة ان الفكر الحر ، الذاتية ، الحرية الذاتية ، حرية الفرد تكون في حالة من التدهي . اذن امامنا في هذه الحالة المادية الجوهرية من جهة ، ومن الجهة الثانية الذاتية ، الاعتبار ، الارادة الفردية ؛ لكن هذا الجانب الذي يشكل العيني يرتدي جوهرياً شكل الظهور الخارجي ، العرضي ، العارض بالنسبة الى المادة الجوهرية . اننا نرى هنا الهذيان ، التناقض الواسع بين ما أعمق واعم وما هو خارجي جداً . ان هذا الصمت الذي يجعل اتساعه العام يتحدّد بذاته ويتجلّى على هذا النحو لذاته في الوجود كشيء عيني ، وهذا العيني ، هذا المتوسط الحقيقي هو بالذات ما نفتقر اليه هنا ، سنصادف في تطور العالم الشرقي كثيراً من الفلسفة وحتى من الفلسفة العميقة . وسنرى الفكر يتحرك فيه ويبنى صورة في التجريد الشديد ؛ ولكنها حين بقيت في العمق البعيد الغور ، ظلت مجردة .. اننا نجد في الشرق هذه المجردات العامة كلياً ويجب ملاحظتها ؛ لكنها لا تحرق ما هو قائم ، فهي لا تحركه ولا ترطبه .. هكذا تظل مجردة تماماً ، ولا يمنحها العالم التبينات والشكل . اذن يمكن القول : اننا هنا لا نصور بوجوه عام ، انما الفكر يظل مجرداً ولا يذهب الى حد الفهم .. اذن سنذكر الفلسفة الصينية والفلسفة الهندوكية ، لكن باختصار .

الفلسفة الحقيقية تبدأ في نظرنا في اليونان ؛ هناك يبدأ القياس والوضوح ، فالعام يتعين بذاته ، وهذا ما يفعله المفهوم . ان هذا المفهوم يتصل بالوجود ويبدو هكذا متحدّاً مع العنصر العيني للعالم الروحي والحسي ، المفهوم بواسطة المفاهيم ، لم يعد العالم الموجود ، اشكاله ، مجرد زينة للجوهر المادي ؛ فهذا لم يعد بالنسبة اليه شيئاً عرضياً ، هارباً ، وهولم يعد لا شيئاً فحسب ، وبالعكس ، ان اليوناني موجود تماماً في عالمه ، وهو لا يشعر انه غريب فيه والمفهوم ليس غريباً عن الحاضر ، وانما هو متماو معه . لهذا السبب بالذات ، تعتبر الفلسفة اليونانية تشكيلية ، وتشكل في كل ، ان الفكر لا يبتعد عن العيني . فنحن نحيط هنا بالفكر كمفهوم . ففي الحياة اليونانية الحرة ، تتجلى الماهية حرة ومفكرة بذاتها .

سنميز ثلاث حقبات رئيسة : تمتد الأولى من طاليس الى سقراط . انها تبدأ

بالطبيعة الخارجية او بالتعيين مثل تعيين الطبيعة ، تعيين الفكر في صورته الطبيعية ؛ او بالعكس تبدأ الفلسفة بالتجريد . وتكتمل الماهية عند انكساغوراس ، سقراط وتلاميذه ، في الفكرة ، في ذاتية الماهية وبذلك في العيني ، في الماهية التي تتعين ، التي تنشئ التعيين . والحقبة الثانية هي فلسفة العالم الروماني - تعارض الماهية التي تتعين (المتعينة) ؛ والحقبة الثالثة هي الفلسفة الاسكندرانية او الافلاطونية الجديدة التي يكتمل فيها المفهوم في عالم معقول ، والفكرة التي بدأت هنا أيضاً في التجريد ، التي كان لها تعيينها الملموس في الطبيعة ، تكتمل في عالم معقول .

ونجد ثانياً الفلسفة الجرمانية والفلسفة في المسيحية عموماً . وفي المرحلة الفاصلة بين ظهور الفلسفة بالمعنى الحقيقي ، بين بداية المسيحية بعد الفلسفة الوثنية والفلسفة المسيحية كمسيحية ، نجد حقبة من الاختمار . إن مجرى الفلسفة اليونانية ساذج وبدون وقاية ؛ فهنا نفهم والفهم يجب أن يتعين ، انها فلسفة متعينة وتتم حتى تتكامل في عالم .

إن المنطلق في العالم اليوناني هو من جهة الدين والميثولوجيا ، ومن جهة ثانية الطبيعة الخارجية التي يجد الانسان المفكر نفسه أمامها . انها من بدائع الخيال والطبيعة التي يفترض فيها أن تمثل الإلهي . وأما المسر فمختلف تماماً في الفلسفة المسيحية . فهناك المبدأ ، موضوع الاهتمام هو مباشرة الداخل بالذات ، الباطنية المتعينة ، عالم الروح العيني ، العالم العقلي الملموس ، العالم الوفاقي . إذن للفكر هنا منطلق آخر تماماً . فما يبحث عنه الفكر قد اكتمل - انه عالم وفاقي ، إلهي ، العالم الروحي المتحقق ، ملكوت الله على الأرض . إنما المقصود فقط إكتناه هذا العالم الروحي ، هذه الحقيقة ، وترجمتها إلى صورة الفكر - . إذن الفكر هو أولاً في خدمة حقيقة موجودة فقط ، حقيقة قائمة . ومن ثم لا يكون الفكر في حرية . (فهو يمثل أيضاً نتاجات فلسفية أخرى خارج العالم المسيحي ، مثل فلسفات العرب واليهود ؛ ولكنها لا تملك أصالة كافية حتى تسترعي انتباهنا) . فهذه الحقبة التي تعرف فيها الفلسفة ذاتها في حضور الحقيقة المادية وحيث تجعل منها موضوعها الخاص ، إنما

تتلوها حقبة التخمر حيث يتعارضُ هذا الفكر مع الحقيقة المادية الى أن يعي ذاته وعياً متمثلاً وواضحاً ، إلى أن يعي مصيره وحرية ، بحيث لا يعود منطلقه من مفترض وانما من ذاته ، ويصبح بإمكانه أن يفهم كل شيء انطلاقاً من ذلك ؛ يترتب على ذلك أن الفكر ينطلق من العدم ، حتى وإن كان مبتدئاً بما يعترف به كآنة حقيقة ، لكي يُفهم ، وهو ينطلق من ذاته ، روح حقيقة العالم . هذه هي الفلسفة التي تبدأ مع ديكارت .

إن ما يمكننا اضافته هو المراجع والمسارد الخاصة بتاريخ الفلسفة . إن المصادر بالمعنى الدقيق للكلمة هي أعمال الفلاسفة ذاتهم . وبوجه عام ، من الأسر علينا فهم الأعمال الأصلية من فهم المقتطفات والتعليقات . فبالنسبة الى قسم من الفلاسفة ليس بحوزتنا مقتطفات ولا بد لنا من الاستعلام لدى كتاب آخرين نظروا في هذه المواضيع . إن المصادر الأساسية هي الأعمال الأصلية ؛ لكن هذه دراسة طويلة ومنهكة بالتالي لكننا سرعان ما نكتسب ما يلزمنا لكي نعرف الفلسفة . فعندما اعتبرنا أن المبدأ غير كافٍ ، علمنا أن التطور سيكون غير كافٍ أيضاً . فمثلاً كان مبدأ الايلين قادراً على الاشباع بمعنى ما بخصوص المجال الميكانيكي للطبيعة . حتى وإن كان مبدأ كهذا يتطور ، فانه لا يزال يبدو متجلياً في شكل غير كافٍ ، وسرعان ما نكتسب حصافة معينة عندما ندرس أعمال الفلاسفة . فمن فضائل هذه الدراسة للمصادر أننا نتعلم منها التعينات كما هي . إن الأفكار تكون في المؤلفات الأصلية أفضل تحديداً وأيسر فهمها بوجه عام . ففي المؤلفات الأصلية ، تتجلى الأفكار بشيء من الخجل ، فهي تظهر في أصلها وبيئتها . وفي الأعمال اللاحقة نجد تراخياً وسطحية في عرض الأفكار ، ويكون شكلها أكثر تحجداً من الشكل الذي جرى فيه التعبير عنها .

وفيما يختص بالأعمال حول تاريخ الفلسفة نجد إشارات إليها في كل الكتب الفلسفية . فلندكر بين أفضل المراجع كتاب وندت ، مختارات من تمان ، وكذلك لكتاب آست فضائله . ويعتبر كتاب ريكستر هو الأفضل ، الأكثر تفصيلاً ، لكنها غالباً ما يسقط في اللامعنى . إن فيه نواقص عديدة ، ولكن له الفضل في أنه يعطي في ملحق كل جزء مقتطفات مأخوذة من فلاسفة شتى .

إن أقدم تاريخ فلسفة في عصرنا هو تاريخ ستانلي ، في بداية القرن الأخير ، وهو موضوع تماماً مثلما وضع ديوجين لايرك تاريخه . انه لا يتضمن مصادر ، انه مجرد تجميع ؛ فهو لا يذهب الا إلى تاريخ معين ، أي حتى ظهور المسيحية . فالكاتب وإن كان قد وضع في مطلع القرن الثامن عشر فهو لا يذهب أبعد من ذلك لسبب بسيط هو أن القدماء ، اليونانيين والرومان (ولكن بدون الشرقيين) كان لهم مدارس فلسفية بالمعنى الدقيق للكلمة ، ومن ثم كانت الفلسفة شيئاً من صنيع الوثنيين ، بينما كانت في المسيحية تعرض الحقيقة في شكل الدين ومضمونه ولم يكن من ثم يتوجب عليها أن تكون موضوعاً لبحث العقل الحر ، فلا تستند إلا على ذاتها ، وكما قيل كانت موضوع ذاتها . يقال لم يكن في المسيحية ما يدعو إلى إنشاء منظومات فلسفية خاصة ، وكانت الفلسفة المدرسية في داخل المسيحية . والحقيقة ، مع نهضة العلوم جرى تسليط الضوء على الفلاسفة القدماء ؛ ولكن لم يكن في ذلك سوى استئناف ، ولا شيء جديداً في الحقيقة . ففي القرون الوسطى لم تكن الفلسفة تنفصل عن اللاهوت . إن الفلسفة التي كانت قد بدأت مع ديكرات ، كانت لا تزال فنية جداً حتى لا يمكن أخذها بالاعتبار .

هناك كتاب شهير جداً Bruckeri, Historia Critica Philosophiae, lipsiae, 1742 sq. وظهر المجلد الأخير منه عام 1767 . ونجد فيه كمية من المواد لا يمكننا أن نستخلص منها شيئاً يذكر . ليس لهذا الكتاب قيمة تاريخية عظيمة ، فهو ليس وصفاً خالصاً للفلسفات بحسب المصادر ، وإنما استعملت كتابات حول الفلسفات ، وأبحاث وكتب أخرى قديمة جرى وضعها في أوروبا . إن الأصعب في تاريخ الفلسفة هو عرض الوقائع مجردة ، والوقوف عليها لكي نستخلص المبادئ الأولى تاريخياً ، فلا نخلط بها التأملات الناجمة عن الذوق الحديث . فقد كان الأقدمون مجردين بحيث لا تملك الصمت اللازم للإحاطة بما قالوه ، وإنما يُراد تفسير ذلك ، وهكذا كان بروكر يعتبر مقترحات القدماء كأنها مقدمات فيضع لها النتائج ، التي يستخلصها من فلسفة وولف ، كما لو كانت نتائج تاريخية . لكنها ليست بوقائع تاريخية . إذن لا نستطيع أن نجد في هذا الكتاب عرضاً محضاً لتاريخ الفلسفة . ومن ثم نستطيع ذكر تيمان ، في روح الفلسفة النظرية . فقد قلّد المؤلف

الأسلوب الفرنسي بحيث يصعب أن نقرأ الكتاب . فالقسم التاريخي هو تجميع لتفاصيل سطحية . والحقيقة أنه لا يوجد فيها روح فلسفي ، نظري . إنه يعالج الجزء النظري كشيء خارجي تماماً ، ليس له أية فائدة . فقد أورد مقتطفات من افلاطون ، نشرة ذي الجسرين ، لكنه لم يكن مؤتلفاً أبداً ولا متألفاً إلا مع المنطق الجاف في ذلك العصر ، منطق الإدراك الضروري . وعندما يبدأ التنظير ، ينقطع وهو يقول أن ذلك يغدو صوفياً ، وإن ذلك قد تمّ دحضه منذ أمده بعيد ، وإننا نعلم عن ذلك كثيراً . زد على ذلك أنه كتاب بلا قيمة ؛ فهو يتضمن مثلاً مقتطفات من بعض الكتب النادرة في القرون الوسطى التي لا توجد عادةً ، مثل الكتب الدينية .

بعد تمنان ، يمكن ذكر كتاب تاريخ الفلسفة لبوهلي (في 9 أجزاء) ، (ويمكن أن نضيف كتابه تاريخ الفلسفة الحديثة منذ عصر نهضة العلوم ، غوتنغ ، - 1805 1800 في 6 أجزاء) . كان قد توقع أولاً عدداً أقل من الأجزاء ، ومن ثم جاء التاريخ القديم للفلسفة قصيراً وفقيراً ، لا سيما فيما يتعلق بالقسم الفلسفي ؛ وأما التاريخ اللاحق فقد جاء بخلافه بالغ التفصيل ؛ فنجد فيه كثيراً من الاشارات الأدبية المفيدة ، ونلاحظ فيه روحية خلّاقة ، فهو كأديب في غوتنغ أعطى الكثير من مقتطفات الكتب النادرة ، من جيوردانو برونو مثلاً . الذي كانت كتبه محظورة . وكذلك من فلاسفة آخرين لم تكن مصادرهم متوفرة .

هناك كتاب رئيسي تاريخ الفلسفة لثمنان ، الذي ظهر جزؤه الأول عام 1798 . هذا كتاب قليل الاستعمال بسبب ضخامته الشديدة ووفرة تفاصيله . ونجد فيه مقتطفات هامة من الأعمال الفلسفية ، لا سيما من أعمال القدماء ؛ كما أنه يقدم تفاصيل كثيرة حول الفلسفة المدرسية . إنه كتاب بلا شكل وموضوع في مجمله بطريقة غير ذكية . إن ثمنان يبني نفسه كثيراً على نزاهته ، ومع ذلك فلم يتردد في التحزّب لوجهة نقد الفلسفة . إنه يقف في الميدان الكانطي حيث النقطة الأساسية هي المعرفة الذاتية ، الذات ، بحيث لا يمكن أن توجد حقيقة وبالتالي لا يمكن وجود فلسفة حقيقية . إن المنهج مماثل لمنهج مؤرخ يكتب حول الاطلنطيد وهو يقدم مئة من المختارات . انه قليل التدقيق . إنه يطبع النص اليوناني وترجمه ، لكن عندما ندقّق

في المقطع اليوناني نجد معاني مضادة تماماً ؛ فمثلاً عندما يقول أرسطو GWMQ ،
يترجمه تنمان : إنسان . زد على ذلك أن كتابه يستند إلى كتب التعليم ، لا إلى ماهية
الأمر ، وهكذا هو كتاب غير ذكي .

أخيراً يجب ذكر ريتز وكتابه تاريخ الفلسفة . فأجزاؤه المنشورة حتى الآن
مدرسة بكثير من الصدق والعناية والحكمة . والكتاب لم يصل إلا للفلسفة
اليونانية .

كان يجب ذكر هذه الكتب : وليس من واجبنا أن نزيد في الإلحاح على
البيولوجرافيا ؛ فظروف العصر ، وجانبه الخارجي ، واسعة جداً بالنسبة إلينا ؛
ويجب أن نقرر عدم الإلحاح على ذلك ؛ اننا سنكتفي بالوقائع الأساسية . إن هدفنا
هو تسليط النور على تاريخ الفلسفة آخذين بعين الاعتبار مبدأ كل فلسفة .

(كان الفراغ من ترجمته مساء

1982 / 2 / 21

فهرست

الموضوع	الصفحة
تقديم المترجم الفرنسي	5
شرح الاشارات	9
I - تقديم لمحاضرات هيدلبرج	13
II - تقديم لمحاضرات برلين	27
I - مفهوم تاريخ الفلسفة وتعيينه	30
II - مفهوم الفلسفة	42
III - تقديم دروس هيغل من 1823 إلى 1827 و 1828	73
أ - مفهوم تاريخ الفلسفة	85
I - تعيينات أولية	87
1 - الفكرة كما هي وفكرة	87
أ - الفكر - ب - الماهية - ج - الفكرة	89
2 - الفكرة من حيث هي تطور	90
أ - الكائن بذاته - ب - الكائن هنا - ج - الكائن لذاته	95
3 - التطور من حيث هو تكتف	99

105	II - تطبيق هذه التعينات على تاريخ الفلسفة
120	III - النتائج المتعلقة بمنهج تاريخ الفلسفة
129	ب - صلة تاريخ الفلسفة بتكوينات العقل الأخرى
131	I - الصلة التاريخية للفلسفة
136	II - الصلة الدقيقة للفلسفة بتكوينات العقل الأخرى
139	1 - صلة الفلسفة بالثقافة العلمية عامة
146	2 - صلة الفلسفة بالدين
148	أ - الأشكال المتمايزة للفلسفة والدين
150	- الوحي والعقل
153	- الروح الإلهي والروح البشري
158	- التمثل والفكر
168	- السلطة والحرية
174	ب - المضامين الدينية الواجب فصلها عن الفلسفة
175	- الاسطورة عموماً
182	- التفلسف الاسطوري
186	- الأفكار في الشعر والدين
190	3 - فصل الفلسفة الشعبية عن الفلسفة
192	ج - تقسيم عام لتاريخ الفلسفة
192	I - بداية تاريخ الفلسفة
218	II - التقدم في تاريخ الفلسفة
226	هـ - الفلسفة الشرقية
231	I - الصينيون
245	II - الهنداكة
290	IV - ملحق المدخل
291	I - ورقة خاصة بالمدخل بخط هيغل ، كتبة جامعة هارفرد

292 علاقة تاريخ الفلسفة بالتواريخ الأخرى
295 II - مدخل وفقاً لمحاضرات هيغل (1829-1830)
299	الباب الأول من المدخل : علاقة الفلسفات المتعددة بالفلسفة الوحيدة
309	الباب الثاني من المدخل : علاقة تاريخ الفلسفة بالتواريخ الأخرى . .
321	الباب الثالث من المدخل : بداية تاريخ الفلسفة، تقسيمه وغصاده

من منشورات
المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

دراسات في علوم التربية والاجتماع

اسم المؤلف / اسم المترجم	اسم الكتاب
د. توما جورج الخوري	المناهج التربوية
د. توما جورج الخوري	الدراسات الاجتماعية المتجددة
د. علي زعوب	وطرق تدريسها
أحمد أبو سعد	سري يفتح بالذات
إشراف س. ب بلوان /مراجعة د. نبيل الحجار	معجم الألعاب الشعبية
إشراف س. ب بلوان /مراجعة د. سامي دحرو	الحمل والولادة
ييار جورج / ترجمة د. ميشال أبو فاضل	الطفل من اليوم الثالث الى السنة الثالثة
د. علي جعفر	مناهج البحث في الجغرافيا
	الأحداث المتحرفون

دراسات فلسفية

غاستون باشلار / ترجمة د. خليل أحمد خليل	تكوين العقل العلمي
د. خليل أحمد خليل	مستقبل الفلسفة العربية
ر. بلانشي / ترجمة د. خليل أحمد خليل	المنطق من أرسطو حتى راسل
د. خليل أحمد خليل	الساخرية تهافت الأخلاق
نيتشه / ترجمة حسن قبسي	أصل الأخلاق وفصلها
د. ملحم قربان	إشكالات فلسفية
نيتشه / ترجمة د. سهيل القش	الفلسفة في العصر المأساوي الاغريقي
محمال ندوة جامعة محمد الخامس	ابن رشد
غاستون باشلار / ترجمة خليل أحمد خليل	جدلية الزمن
لويس التوسير وجورج كانغلم /	دراسات لا انسانية
ترجمة د. سهيل القش	

ابن سينا	كتاب الشفاء
د. حسن عاصي	التفسير القرآني واللغة الصوفية
غاستون باشلار / ترجمة غالب هلسه	جماليات المكان
فريق من الاختصاصيين	المجتمع والعنف
فرنسوا شاتليه	تاريخ الايديولوجيات
فرنسوا شاتليه / ترجمة خليل أحمد خليل	أيديولوجيا الانسان
فرنسوا شاتليه / ترجمة جوزف عبد الله	أيديولوجيا الحرب والسلام
فرنسوا شاتليه / ترجمة جوزف عبد الله	أيديولوجيا الغزو
غاستون باشلار / ترجمة عادل عوا	الفكر العلمي الجديد
غاستون باشلار / ترجمة بسام الهاشم	العقلانية التطبيقية
تحقيق د. حسن عاصي	الأضحوية في المواد لابن سينا

دراسات في علم الاجتماع	
جورج غورفيتش / ترجمة د. خليل أحمد خليل	الأنظر الاجتماعية للمعرفة
منير سغبيني حنّا غر	الشخصانية الشرق أوسطية الداروينية
جورج باساد ورينه لورو ترجمة هادي ربيع	مقدمات في علم الاجتماع
د. خليل أحمد خليل بيار كلاستر / ترجمة د. محمد دكروب	المتقفون والديمقراطية مجتمع اللادولة
بول تيليش كلود ليفي شتراوس / ترجمة د. سليم حداد	الشجاعة من أجل الوجود المرق والتاريخ
د. محمد دكروب حسن الحاج حسن كلود ليفي شتراوس / ترجمة نظير الجاهل	السلطة القرابة والطائفة عند موارد لبنان علم الاجتماع الأدبي
د. ملحم قربان د. ملحم قربان	الفكر البري خلدونيات : السياسة العمرانية
د. ملحم قربان جورج لوكاش	خلدونيات : قوانين خلدونية خلدونيات : نظرية المعرفة في مقدمة ابن خلدون د. ملحم قربان دراسات في الواقعية

د. فريدريك معتوق

د. فريدريك معتوق

منهجية العلوم الاجتماعية

مسرح العمال المهاجرين في فرنسا

دراسات في علم النفس

جان كوسينييه / ترجمة رالف رزق الله

ف. سمير نوف / ترجمة د. فؤاد شاهين

د. رالف رزق الله

مقدمات في علم النفس

التحليل النفسي للولد

فرويد

